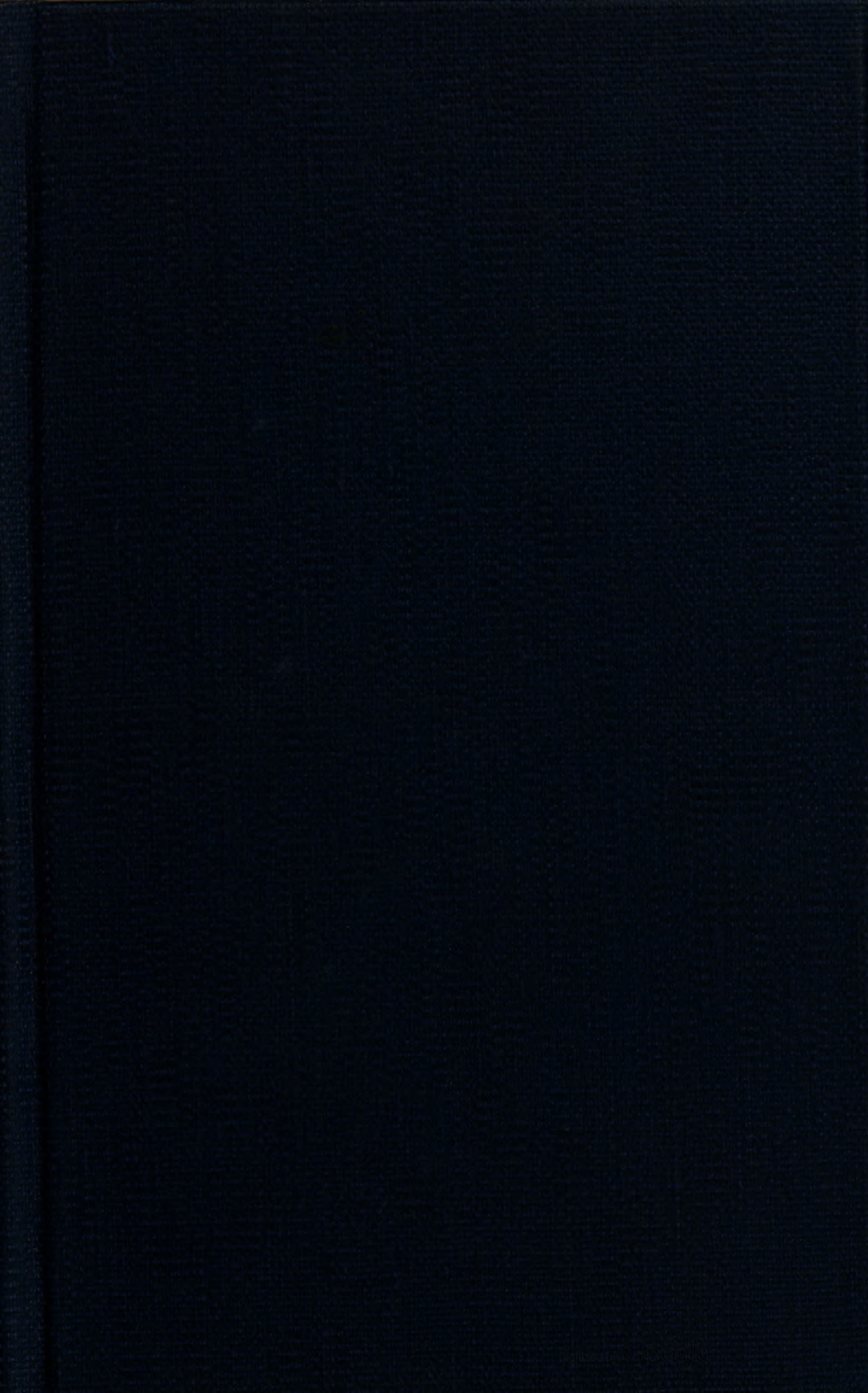
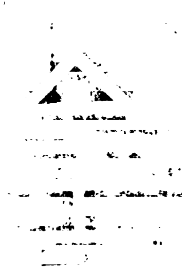
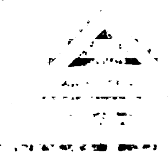
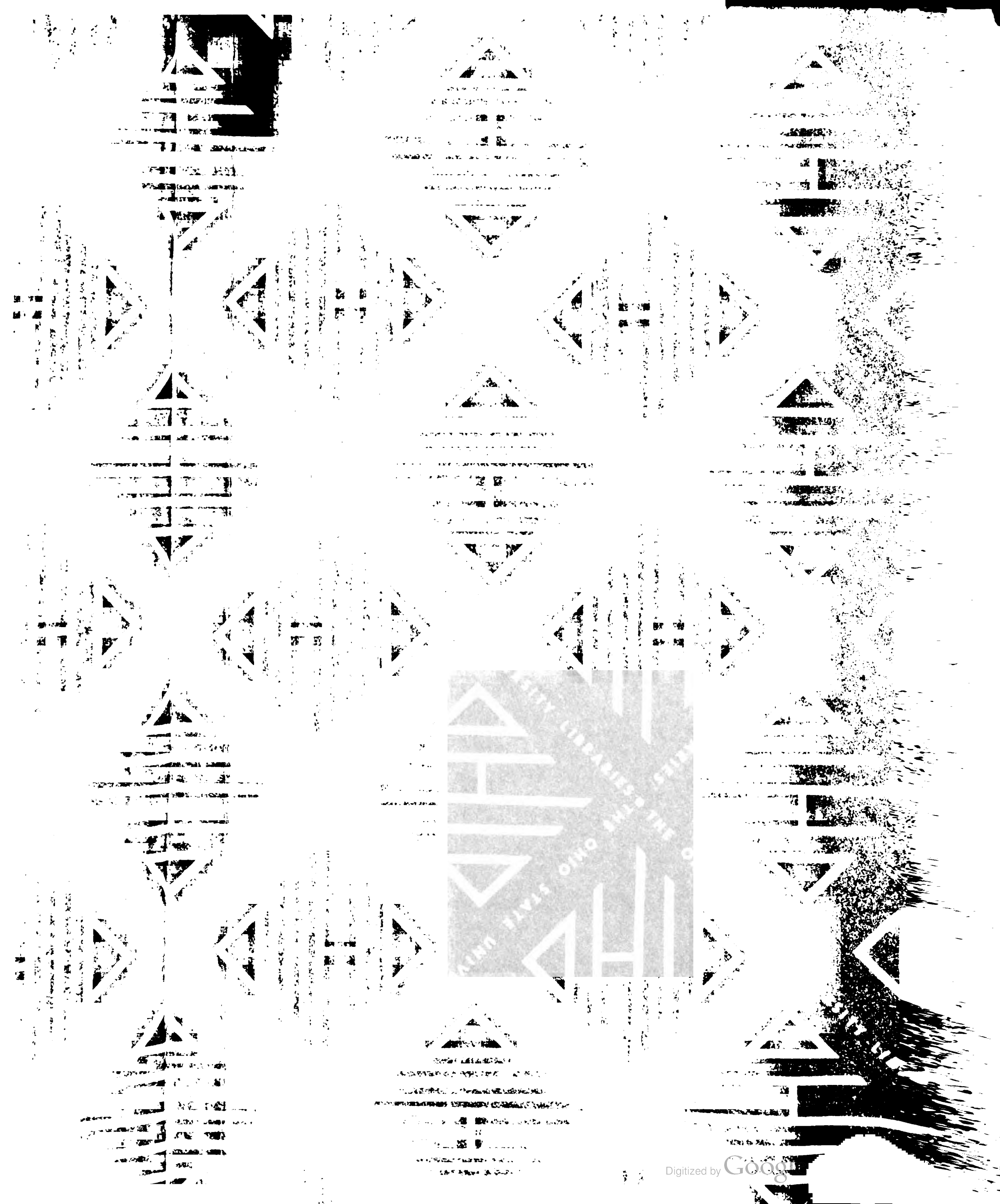






# Zeitschrift

für

# katholische Theologie

I. Quartalheft 1920

XLIV. Band. 1. Heft.

## Inhalt.

**Abhandlungen.** Joh. B. Wimmer, De Anima intellectiva ut forma corporis (II) . . . . . . . . . . . . S. 1
Josef Linder, Das Siegeslied des Moses. Ex 15 . . S. 43
Franz Hatheyer, Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe (I) . . . . . . . . . . . . S. 78
**Literaturberichte.** A. Übersichten . . . . . . . . . S. 106
B. Rezensionen und kürzere Anzeigen . . . . S. 121
**Analekten** . . . . . . . . . . . . . . . . . S. 147
**Kleine Mitteilungen** . . . . . . . . . . . . . . . S. 176
**Literarischer Anzeiger** Nr. 162 . . . . . . . . . . S. 1*

(Über Literaturberichte, Analekten, kleine Mitteilungen ausführlich Seite 2 des Umschlages.)

**Innsbruck**
**Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet)**
1920

## Literaturberichte

### A. Übersichten.

Seite

Aus der ‹esten philosophischen Literatur (Friedrich Klimke) 106


### B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

A. ‹inmann, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater (Die ‹l. Schrift des NT 23) (Urban Holzmeister) . . . . . 121
W. H. Sloet, De Tijd van Christus' geboorte (Urban Holzmeister) . . . . . . . . . . . . . . . . . 124
S. Weber, Das alte Testament der göttlichen Offenbarung in Auswahl (Josef Linder) . . . . . . . . . . . . . . . 127
F. X. Bauer, Proklos von Konstantinopel (Josef Stiglmayr) . 128
Joh. Linneborn, Grundriß des Eherechts nach dem Codex Juris Canonici (Artur Schönegger) . . . . . . . . . . . 132
R. M. Stadtmüller, Das neue Ordensrecht (Max Führich) . . 135
Allgeier, Heer, Krebs, Reinhard, Weber, Brettle, Aus Bibel und Seelsorge (Ferdinand Heinrich Schüth) . . . . . . 137
A. Hammenstede O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis (Franz Hatheyer) . . . . . . . . . . . . . . . . . . 139

---

L. Blosius O. S. B., Anleitung z. innerlichen Leben (F. Hatheyer) 142
Beissel-Braun, Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres (F. Klimke) . . . . . . . . . . . . . . . . 143
J. Honnef, Das Priesterideal des hl. Bernard (F. Klimke) . . 144
M. Müller, Emmy Giehrl (F. Klimke) . . . . . . . . . . 144
H. Wilms O. P., Religion und Welt (F. Klimke) . . . . . 145
F. Zehentbauer, Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit (M. Führich) 146


### Analekten

Über die „ursprüngliche“ Form von Matth 16.18 f (C. A. Kneller) 147
P. Heinrich Roth S. J. von Dillingen — der erste deutsche Sanskritist (Josef Linder) . . . . . . . . . . . . . . . 169


### Kleine Mitteilungen

Drei neue theologische Zeitschriften (F.) . . . . . . . . . 176

# Zeitschrift

für

# katholische Theologie

Vierundvierzigster Jahrgang

1920

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch

1920

**Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen und Erlaubnis der Ordensobern**

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

# Abhandlungen

## De Anima intellectiva ut forma corporis

auctore J. B. Wimmer S. J.—Innsbruck

### Caput II

Hoc capite inquiramus, qua ratione anima intellectiva in parte materiali hominis effectum suum formalem exerceat, ut appareat num elementa et ex iis combinata mixta, prout substantialiter integra ad essentiam humanam constituendam ab atomismi admiratoribus concurrere supponuntur, potentia physice receptiva actus substantialis censeri possint. Neque enim nomen neque conceptum formae substantialis abiciunt, qui elementa et mixta in ratione essentiae nihil diminuta in natura hominis ponunt. Verum in animae intellectivae effectu formali explicando, quamquam haec quaestio una ex praecipuis in hac re est, non adeo multum desudant neque semper satis apparet, quid sentiant. Omnes quidem catholici affirmant, animam intellectivam esse formam corporis humani et constituere hominem in ratione specifica hominis et in ratione generica animalis et vegetantis; quid autem ultra, num etiam corporeitatem et substantialitatem homini formaliter tribuat, non satis clare exponunt omnes neque in iis, quae de hac re proferunt, omni ex parte consentire videntur. Quidam enim atomismi asseclae neque corpus neque substantiam prout huiusmodi esse effectum formalem formae

substantialis concedunt [1]). Alii autem cum non possint negare hominem esse substantiam per se unam, etiam substantiam hominis in ratione substantiae per animam intellectivam constitui docent; corpus vero vix pauci dicunt ab anima corporeitatem completam formaliter habere neque id dicere possunt ut bene cohaereat cum eorum opinione, elementa in viventibus secundum realitatem manere integra [2]). Nam si totam realitatem quam extra viventia habent elementa, in viventibus retinent integram, etiam in homine per se ipsa, non per formam substantialem sunt corpora completa, hoc est corpora physice et chemice plene constituta.

Jam quantum istae vel similes sententiae a metaphysica peripatetica abhorreant, primo statim aspectu manifestum est. Ita enim ratio specifica hominis per partem physicam scilicet animam intellectivam constituitur, quae ad rationem genericam corporis constituendam non concurrit. Negatur ergo realis adaequata identitas graduum metaphysicorum. Quare *s. Thomas* [3]) refutans opinionem, rationem genericam aliunde constitui, non per eam formam substantialem, quae rationem specificam tribuit, haec addit: „praeterea sequeretur, quod res signata per genus esset pars (intellige partem physicam) speciei constitutae per formam superadditam et ita de specie prae-

---

[1]) Huc referendi sunt, qui Patris Palmieri priorem, sed postea ab ipso reiectam sententiam sequuntur opinantes, et corpus et animam esse entia in ratione substantiae completa. Zeitschrift für kath. Theologie 1919, pag. 582 sq.

[2]) P. *T. Pesch* instit. philos. nat.[2] tom. I nr. 158, 209, 230 in utramque partem incertus fluctuare videtur. Cum enim dicit formas elementorum secundum realitatem totam manere in viventibus, sed rem non absolvere neque ultimo complere, cum non retineant rationem formae, formam mixti autem vel viventis tribuere esse completum, huic formae ultimae nihil adscribere videtur nisi ut det rationem specificam; altera ex parte eidem formae tribuit, etiam dare substantialitatem, quod est supremum genus substantiae. Corporeitatem autem esse effectum formalem formae ultimae dicere videtur nr. 158 et 209, negare nr. 230.

[3]) *S. Thomas* 2 dist. 18 q. 1 a. 2 c.

dicari non posset". Idem P. *Suarez* Disp. met. 6 s. 9 nr. 5 monuit: „primus modus, inquit, dicendi est, hos gradus metaphysicos distingui ... realiter, saltem per inclusionem alicuius rei realiter distinctae, quae est in uno et non in alio. Hanc opinionem tenere debent omnes, qui existimant hos gradus, genericum et specificum, sumi ex formis realiter distinctis; nam inde sequitur, corpus significare tantum compositum ex materia et forma corporeitatis, vivens vero significare compositum ex corpore et anima ... De differentiis autem, rationali et similibus, fortasse diceret haec opinio, solum dicere ultimam formam informantem; unde etiam fit dicere aliquid realiter distinctum a genere" [1]). Illud vero intelligi nullo modo potest, animam humanam formaliter conferre rationem specificam et animalitatem et vitam vegetativam et substantialitatem, corporeitatis autem rationem minime tribuere. Quomodo enim speciem et supremum genus et genera quaedam intermedia constituit, genus vero unum intermedium non constituit? Quis non videt eiusmodi opinionibus graduum substantialium ordinem everti.

Econtra communissima erat veterum Scholasticorum sententia, per animam intellectivam parti materiali hominis formaliter tribui non solum substantialitatem completam sed etiam plenam corporeitatem ita ut corpus per informationem animae habeat esse specificum talis corporis [2]).

---

[1]) In ista sententia quam P. *Suarez* reprehendit, fuit etiam *Olivi*. Scribit enim: quod obicitur „quod si in aliquo sunt plures rationes formales realiter distinctae, quod illa (illud?) habebit plura esse, dicendum ad hoc, quod quaelibet illarum rationum formalium, quando est in re per se et sine aliis, tunc est forma substantialis et ideo tunc dat ei esse per se. Quando autem est cum aliis, non est forma, sed pars formae (ecce differentia rerum specifica mere negativa!) et ideo tunc earum non est dare esse per se, sed totalis formae ... licet ipsius sit hoc dare per suas partes. Unde per quamlibet partium suarum formalium dat unum gradum actualitatis essendi et tunc sicut ex omnibus partibus consurgit una forma completa, ita ex omnibus gradibus essendi consurgit unum esse completum". Apud *Jansen*, Die Lehre Olivis, Franzisk. Studien. Juli 1918 pg. 173.

[2]) *S. Thomas* 3 q. 75 a. 6 ad 2: „Anima est forma corporis dans

Neque ab hac sententia recedit Scotus et qui eum sequuntur in eo, quod formam corporeitatis statuunt distinctam ab anima intellectiva. Sicut enim in capite primo iam monuimus[1]), illa Scoti corporeitatis forma incompleta est neque corpus, quod constituit, in categoria substantiae collocat, sed constituit aliquid, quod „corpus“ quidem dicunt, sed quod per animam vitalem complendum est h. e. effectu formali animae indiget, ut sub genere corporis in categoria substantiae comprehendatur[2]). Anima igitur secundum Scholasticos etiam corpori est principium

---

ei totum ordinem esse perfecti, scilicet et esse corporeum et esse animatum et sic de aliis“. — Qu. de anima a. 9c: „Inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt ponentes, quod secundum ordinem generum quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia, utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet, quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis, aliae vero omnes accidentales; quia forma substantialis est, quae facit hoc aliquid . . . oportet igitur dicere quod eadem numero forma sit, per quam res habet quod sit substantia et quod sit in ultima specie specialissima et in omnibus intermediis generibus“. — De spir. creat. a. 3c: „In hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens“.

[1]) Zeitschrift für kathol. Theologie 1919 pag. 587 nota 1).

[2]) Audiatur ipse *Scotus* in 4 dist. 11 q. 3 nr. 54: „Universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum. Non autem loquor de illa qua est corpus, hoc est individuum corporis, quod est genus; nam quodcumque individuum sua forma taliter est corpus, ut corpus est genus et habens corporeitatem, sed loquor de corpore, ut est altera pars compositi. Per hoc enim non est individuum nec species in genere corporis nec in genere substantiae, quod est superius, sed tantummodo per reductionem. Unde corpus, quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam, qua est corpus isto modo, et non habet animam: et ita illa forma necessario est alia ab anima, sed non est aliquod individuum sub genere corporis, nisi tantum per reductionem, ut pars; sicut nec

essendi potentialitatem indefinitam materiae ad certam quandam speciem infimam physicam et chemicam formaliter determinans. Quod ut rite intelligatur, distinguenda est moles corporis ab eius ratione specifica. Moles enim et quidquid cum mole ut tali cohaeret, non est effectus formalis formae substantialis ullius; quod autem ea moles hanc rationem specificam habet, formaliter ei a forma substantiali, in homine ab anima intellectiva tribuitur. Hoc minorem fortasse praebebit difficultatem, si formam substantialem non solum ut principium essendi, sed etiam ut principium operandi primum considerabimus. A forma enim substantiali omne corpus sicut essentiam specificam ita etiam naturam specificam formaliter

---

anima separata est per se inferius ad substantiam, sed tantum per reductionem".

Quare atomismi fautores nullo iure Scotum invocant patronum suae sententiae, corpus physice et chemice plene constitutum posse ulterius actuari forma substantiali. Audiatur etiam *Mastrius* fidelissimus Scoti interpres: objectioni „quotiescunque haec (corporeitatis) forma remanet in materia prima sine anima, toties manet genus sine specie" respondet: „negatur consequentia, quia corpus quod manet post animae discessum, non est illud, quod ponitur in praedicamento et habet rationem generis, sed est individuum incompletum in specie incompleta mixti, quod erat pars compositi viventis". Phys. disp. 2 a. 4 nr. 79. Item ad objectionem „sequeretur, quod forma substantialis (formae corporeitatis superveniens) daret esse accidentale, quia adveniret enti in actu" respondet ex Scoto in 4 d. 11 q. 3 a. 2 et in 4 d. 1 q. 5 E „quod advenit enti in actu *completo* per ultimam formam, est esse accidentale, quia iam tota rei essentia constituta est, unde aliud essentialiter ad ipsam pertinens addi non potest; sed quod advenit enti in actu *incompleto*, quod adhuc substantialiter perfici potest, non est accidens, sed ultima forma". Phys. disp. 5 q. 6 a. 1 nr. 60. — Quamquam autem Scoti sententia praeter alia etiam ex eo capite impugnatur, quod eius „corpus" quod ipse substantialiter incompletum dicit, revera completum est, cum connaturaliter in cadavere et embryone existat, tamen atomismi assentatores nullo modo eum appellare possunt, quia nemo est patronus sententiae, quam aperte negat; negat autem Scotus formam corporeitatis constituere corpus completum, negat corpus completum posse ulteriore forma substantiali actuari in Oxon. 2 dist. 15 q. unica nr. 5.

habet, cum natura secundum rem ipsa sit essentia. Per formam igitur materia formaliter est tale specificum principium operandi substantiale, unde certae quaedam tali naturae convenientes vires physicae et chemicae resultant. Quare forma substantialis parti materiali eam essendi rationem tribuit, quae ut principium operandi eo modo se manifestat, quem in corpore plene constituto cernimus. Unde tota substantialis constitutio specifica tam chemica quam physica et physiologica corporis humani effectus quidam formalis animae intellectivae censendus est. Atque hoc dicere volunt veteres Scholastici, cum docent corpus hominis constitui per animam intellectivam etiam in ratione corporis completi, quod comprehendatur sub genere corporis in categoria substantiae positi. Unde *s. Thomas* 2 dist. 17 q. 2 a. 1 ad 1 non dubitat haec scribere: „intellectus (anima intellectiva) non negatur esse forma materialis, quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum"; addit autem 2 dist. 18 q. 2 a. 1 ad 6: „anima rationalis ... non est forma materialis quasi in materia impressa", sed „in quantum superexcedit corporis proportionem dicitur spiritus vel spiritualis substantia". Cfr. de spir. creat. a. 2 ad 4. P. *Suarez* vero de anima l. 1 cap. 12 nr. 19 postquam multis demonstravit, principium intelligendi in homine esse formam corporis, addit: „Non tamen potest negari esse valde mirabile, res adeo distantes, ut corpus et spiritum, tanto foedere conjungi, ut unam naturam componant ... nec ob id spiritus de perfectione propria quidquam amittat, sed potius perficiatur. Mirabilis inquam res est et ideo multis philosophis ignota, divinae tamen sapientiae possibilis". In Disp. autem met. 15 s. 10 nr. 26 idem P. *Suarez* haec scribit: „Non refert, quod in perfectione entis multum inter se distant materia et anima rationalis; nam ad unionem non est attendenda distantia vel propinquitas in perfectione entitatis, sed in proportione et convenientia in mutuo respectu actus et potentiae, quae proportio suffie ciens reperitur inter materiam et animam, imo fortasse maior et perfectior quam inter materiam et quamcumqualiam formam". Hoc P. *Suarez* ex s. Thoma didicit, qui

in 2 dist. 1 q. 2 a. 4 ad 3 scribit: „Convenientia potest attendi dupliciter: aut secundum proprietates naturae, et sic corpus et anima multum distant; aut secundum proportionem potentiae ad actum, et sic anima et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc ut aliquid uniatur alteri immediate ut forma; alias nec accidens subjecto nec aliqua forma materiae uniretur, cum accidens et subjectum sint etiam in diversis generibus, et materia sit potentia et forma sit actus".

Scholastici ex ipso effectu formali formae substantialis demonstrabant, non esse plures formas in eodem subjecto, cum materia per primam formam in ratione substantiae et corporis compleatur. Nos vero eorum ex hoc fonte hausta et contra pluralitatem formarum instructa argumenta facili negotio ad nostram quaestionem transferemus, qua contra atomismi placita disputamus[1]). Celeberrimum in hoc capite est argumentum *s. Thomae* 1 q. 76 a. 4: „Unius rei est unum esse substantiale; sed forma substantialis dat esse substantiale; ergo unius rei est una tantum forma substantialis"[2]). Hoc argumentum divi Thomae facillime contra sententiam atomismi philosophici applicatur opinantis, elementa non composita ex materia et forma sed quoad essentiam simplicia et substantialiter completa vel, ut aliis quibusdam placet, elementa ex materia et forma

---

[1]) Qua in re sequimur monitum P. *Suarez* Disp. met. 13 s. 3 nr. 11, ubi haec scribit: „Hae rationes (contra plures in eadem materia formas) aeque efficaciter probant, non posse illud subjectum (informandum) esse simplicem substantiam integram et completam in ratione et specie substantiae, quia impossibile esset, talem substantiam ulterius actuari et compleri per substantialem formam. Si enim hoc repugnat substantiae compositae, multo magis simplici, quae per seipsam sit in actu completo et perfecto. Illa enim repugnantia non provenit ex compositione, sed ex actualitate completa in ratione et essentia substantiae, qnae non potest intra illud genus ulterius actuari substantialiter et essentialiter. Haec autem ratio repugnantiae eadem vel maiori ratione locum habet in substantia simplici, si in genere substantiae integra et completa esse supponatur".

[2]) Quoad rem idem est argumentum *s. Thomae* in qu. disp. de anima a. 9 c.

quidem constituta sed una cum materia et forma integra permanente, proinde hac ratione quoad substantiam completa, actuari ulterius per formam substantialem viventium atque etiam per animam intellectivam. En argumentum: Forma substantialis vitalis constituit rationem specificam; atqui ratio speciei realiter adaequate identica est cum ratione generica usque ad supremum genus substantiae. Ergo forma substantialis, quae est anima, constituit hominem sicut in ratione hominis ita etiam in ratione animalis et viventis atque etiam in ratione corporis et substantiae. Scilicet ut unitas ipsius esse substantialis et realis adaequata identitas graduum metaphysicorum sit salva, partes physicae, quae unum gradum alicuius substantiae constituunt, eaedem omnes atque eae solae ad omnes gradus metaphysicos eiusdem substantiae constituendos concurrant oportet. Hinc homo neque corpus neque substantia aliunde est, nisi per effectum formalem eiusdem animae intellectivae, per quam in ratione hominis constituitur. Ergo elementa neque ut corpus neque ut substantia completa ad constituendum hominem assumuntur; neque enim potest bis constitui ratio corporis vel ratio substantiae in substantia una[1]). Atque si quis tale quid statuit, eo ipso negat realem adaequatam identitatem graduum metaphysicorum, quod est dogma quoddam praecipuum metaphysicae peripateticae.

In eandem fere rationem deducitur argumentum quo *Aristoteles* in 6 Metaphys. cap. 12 in fine utitur. Postquam enim philosophus exposuit, in rerum definitione ex genere et differentiis, quae quidem per se, non per accidens differentiae sint, ex nostro res praecisive concipiendi modo, esse quendam differentiarum ordinem, quem invertere non liceat, haec addit: τάξις δ' οὐκ ἔστιν

---

[1]) *Suarez* Disp. met. 13 s. 3 nr. 10 idem argumentum breviter ita comprehendit: „Forma substantialis dat esse simpliciter et essentiale et ideo *non potest supponere* rem constitutam in esse simpliciter et in essentia completa et consummata . . . igitur impossibile est, subjectum quod est causa materialis rerum generabilium et generaionis substantialis, esse substantiam completam".

ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ μὲν ὕστερον τὸ δὲ πρότερον; „Ordo vero non est in essentia ipsa; qua enim ratione oportet intelligi, in ipsa substantia (physica) esse alterum posterius, alterum prius?“ *S. Thomas* in 7 Metaphys. lectione 12 hunc locum his verbis commentatur: „Patet quod illae differentiae, secundum quod sunt multae, habent inter se ordinem determinatum. Non autem potest intelligi, quod in substantia *rei* sit aliquis ordo. Non enim potest dici, quod hoc substantiae sit prius et illud posterius, quia substantia est tota simul et non per successionem, nisi in quibusdam defectivis sicut motus et tempus. Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae, ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis, sed omnes significant unum, quod determinatur ultima differentia. Patet etiam ex hoc, quod cuiuslibet speciei est una tantum forma substantialis; sicut leonis una est forma, per quam est substantia et corpus et animatum corpus et animal et leo. Si enim essent plures formae secundum omnia praedicata, non possent omnes una differentia comprehendi nec ex eis unum constitueretur“. Hanc Aristotelis et s. Thomae argumentationem ita colligere licet: quamquam ex nostro modo concipiendi est ordo praedicatorum essentialium substantiae, tamen in substantia ipsa nequit alia ratio prior, alia posterior esse, quia nihil potest physice constitui in ratione substantiae vel in ratione corporis, quod non eo ipso iisdem constitutivis etiam in ratione talis substantiae et talis corporis constituatur. Nam physice non constituitur neque existit substantia vel corpus in ratione generica abstracta[1]). Ergo per eadem constitutiva physica, quibus aliqua res substantia est, etiam talis substantia certae cuiusdam infimae speciei et haec singularis substantia est[2]). Et econtra quaevis res singularis finita in-

---

[1]) *S. Thomas* 2 dist. 40 a. 5 ad 4 „nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie“. Idem de pot. q. 4 a. 1 c; 1 q. 7 a. 3 ad 2.

[2]) Haec est ipsius *s. Thomae* argumentatio in Quodl. 11 a. 5 c: „Respondeo dicendum quod circa ordinem formarum est duplex opinio: una est Avicebron et quorundam sequacium eius; qui dicunt, quod secundum ordinem generum et specierum sunt diversae formae sub-

tellectui nostro fundamentum praebet abstrahendi rationes communes speciei, generis et differentiarum h. e. eo ipso quod res singularis limitata existit, in omnibus gradibus metaphysicis usque ad supremum genus constituta est. Nam habere gradus metaphysicos in reipsa nihil aliud est nisi fundamentum abstractionis habere, cum illi gradus suam formalem rationem non habeant nisi in mente abstrahente. Hinc apparet, quam iuste s. Thomas dixerit, non posse intelligi in ipsa substantia esse ordinem realem, ut una ratio sit prior, altera posterior, quia substantia est tota simul. Quare P. *Suarez* in Disp. met 13 s. 3 nr. 20: „Est magnus, inquit, error in metaphysica et philosophia, propter nostrum modum concipiendi confusum vel distinctum, ex quo saepe oritur generum et differentiarum multiplicatio, reales et physicas formas distinguere"[1]).

Ex hac argumentatione etiam id colligitur omnes gradus metaphysicos eiusdem rei inter se realiter adaequate identicos esse; si enim substantia physica per seipsam in certo aliquo genere et in certa quadam specie et individualitate constituitur et si substantia singularis finita eo ipso, quod haec limitata substantia est, ad omnes gradus metaphysicos abstrahendos fundamentum praebet: ad singulos gradus formandos nulla realitas physica alia accedit, nisi quae in omnibus gradibus invenitur. Unde manifestum est, ipsum esse substantiale alicuius rei non esse divisi-

---

stantiales sibi invicem advenientes sicut est substantia, est corpus, est animatum et est animal. Dicunt ergo quod quaedam forma substantialis est, per quam est substantia tantum, et postea est quaedam alia per quam est corpus, deinde est alia per quam est animatum, et alia per quam est animal et alia per quam est homo; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed haec positio stare non potest, quia cum forma substantialis sit quae facit *hoc aliquid* et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes". Idem in q. de anima a. 9 c quem locum supra pag. 4 in nota exscripsimus; idem in 2 dist. 18 q. 1 a. 2 c § „quidam enim dicunt". — Eodem modo argumentatur *Suarez* Disp. met 15 s. 10 nr. 21 et 22 et 27.

[1]) Cfr. etiam *Suarez* Disp. met. 15 s. 10 nr. 21 et 44.

bile, ut per complures gradus realiter actuari possit, sed per eandem realitatem, qua in uno gradu metaphysico constituitur, in omnibus gradibus actuatur, vel, ut s. Thomas loquitur[1]) „unius rei est unum esse substantiale“[2]).

Ex eodem loco *s. Thomae* in 7 Metaph. lect. 12 etiam aliud caput gravissimum discimus: „Si, inquit, essent plures formae, non possent omnes una differentia comprehendi neque ex eis constitueretur unum“. Differentia enim specifica, qua hominem dicimus rationalem, de eo toto composito abstrahitur et dicitur, in quo anima intellectiva effectum suum formalem exercet. Nam homo non est rationalis nisi formaliter per animam intellectivam, atque eae solae hominis partes constitutivae dici possunt et sunt rationales, quae in sua ratione per animam intellectivam constituuntur. Jam vero si ex opinione atomistica hominis corpus est corpus et substantia non vi effectus formalis animae intellectivae, sed ex sua propria entitate per seipsam determinata, differentia rationalis corpus hominis prout elementis constituitur non comprehendit, quia ex ista hypothesi corpus prout corpus extra effectum formalem animae est, differentia rationalis autem non designat, nisi quod vi effectus formalis per animam intellectivam collati suam rationem determinatam habet. — „Neque ex eis constitueretur unum“ addit s. Thomas. Nam si corpus hominis ex hypothesi atomistarum non formaliter per animam intellectivam sed per ipsam elementorum rationem corpus est, manifesto in homine habetur substantia certae spe-

---

[1]) *S Thomas* 1 q. 76 a. 4c. — Analogia quam addunt ut illustrent esse substantiale divisibile esse et per gradus actuari posse eo modo, quo esse imaginis est unum, attamen divisibile, ut prius imperfecte per delineationem, postea perfectius per colorem supervenientem actuari possit, haec analogia egregie retorquetur ad illustrandam doctrinam scholasticam: sicut enim eiusmodi imago non est unum nisi per accidens, ita homo, in quo praeter animam intellectivam est corpus non per effectum formalem animae sed aliunde in ratione corporis constitutum, non est unum sed plura.

[2]) Aliis etiam argumentis invictis *Suarez* Disp. met. 6 s. 9 realem adaequatam identitatem graduum metaphysicorum demonstrat. Cfr. etiam *Suarez* de anima lib. 1 cap. 6 nr. 10 et 11.



ciei praeter humanitatem. Quidquid enim suam rationem essendi non formaliter ab anima humana habet, sed extra effectum formalem animae intellectivae manet, etiam extra rationem humanitatis est, quia in ratione humanitatis nihil constituitur nisi per animam humanam. Erunt igitur duae res, non una. Item quod non per effectum formalem animae, sed ratione elementorum corpus et substantia est, id sicut est corpus non formaliter ab anima, sed ex coniunctione elementorum, ita etiam individualem suam differentiam (est enim corpus actu existens et singulare) habet praeter eam quae per animam constituitur. Unde efficitur, esse in homine duas rationes specificas: alteram humanam quae per animam intellectivam constituitur, alteram extra effectum formalem animae humanae; item duas individualitates: alteram humanam, alteram praeter humanitatem. Ergo si duae formae substantiales sunt in homine vel, quod in idem deducitur, si in homine praeter animam est corpus sive substantia, quae in ratione corporis sive substantiae per suam propriam actualitatem, non per animam intellectivam constituitur, ex eis non fit unum. — Sin autem corpus hominis secundum doctrinam s. Thomae per animam intellectivam formaliter est corpus et substantia, per eundem effectum formalem est etiam hoc singulare corpus et haec singularis substantia, ut totum compositum una differentia specifica et una differentia individuali comprehendatur.

Inde deducitur illud quod in sententia Aristotelico-scholastica celeberrimum est, hominem ut hominem comprehendi sub genere corporis vel hominem prout huiusmodi esse corpus. Atomismi vero assentatores proni sunt, ut dicant hominem habere corpus, defugiunt autem dicere hominem esse corpus. At hac ipsa ratione satis clare ostendunt, quid de unitate substantiali hominis sentiant. Quodsi concedere refugiunt hominem esse corpus, numquid negabunt etiam hominem esse substantiam per se unam? Ratio enim utriusque praedicationis omni ex parte est eadem. Qui vero negaverit hominem esse substantiam vere unam negabit etiam hominem esse personam, negabit item consequenter animam esse formam corporis humani

informantem, licet dicat formam scilicet assistentem, vel ut s. Thomas dicit motorem[1]).

Cum autem hoc ipsum haud paucis displiceat, animam intellectivam homini rationem completam corporeitatis ut talis tribuere, iuvat rem etiam ex alia parte considerare: anima intellectiva certe constituit hominem in ratione hominis; homo autem ut homo est una essentia et substantia completa; anima igitur constituit hominem in ratione substantiae. Jam vero haec substantia per animam intellectivam constituta prout per animam constituitur non est incorporea vel spiritualis; nam homo prout huiusmodi non est spiritus. Ergo substantia completa per animam intellectivam constituta, prout per animam constituitur, est substantia corporea vel corpus; aliis verbis: anima intellectiva hominem etiam in ratione corporis ut corporis, non solum in ratione corporis viventis et animati constituit et ei corporeitatem completam formaliter tribuit. — Neque hoc spiritualitati animae humanae repugnat. Nam ex una parte anima intellectiva non est spiritus, sed spiritualis anima, ex altera autem parte corpori non molem corpoream, sed rationem determinatam essendi et operandi tribuit, ut dictum est. Unde anima intellectiva non est corporea ut quod, sed est id quo corpus rationem determinatam physicam et chemicam formaliter habet[2]).

---

[1]) *S. Thomas* 1 q. 76 a. 4 c „respondeo dicendum". — *Suarez* de anima lib. 1 cap. 1 nr. 7 animam assistentem quam Plato statuit ex mente Aristotelis dicit aurigam. Pergit autem *Suarez* ibidem nr. 8: nihilo minus (h. e. non obstante Platone) assero de essentia animae esse, ut sit vera et substantialis forma (scil. informans). Haec assertio in anima rationali est de fide certa . . . illa autem veritate supposita, in ceteris animabus est evidens". Idem ibidem nr. 12.

[2]) *Suarez* Disp. met. 15 s. 10 nr. 27: „Ex quo (effectu formali animae) etiam intelligitur, quomodo anima rationalis licet sit incorporea possit esse forma corporeitatis. Nam esse actum aut formam corporeitatis non est esse ipsam corpoream seu extensam, sed esse formam constituentem cum materia unam substantiam compositam capacem quantitatis. Unde . . . idem omnino est esse formam corporeitatis, quod esse formam substantialem materiae, quia ex hoc praecise, quod sit actus substantialis materiae, constituitur ex utraque substantia integra materialis et corporea".

Quod autem quidam obiciunt, animam spiritualem non posse conferre effectum formalem formae materialis propriam[1]), id simpliciter negandum est. Quamquam enim anima intellectiva non continet formas elementorum virtualitate in genere causae efficientis, eas tamen virtualiter includit virtualitate in genere causae formalis. Neque ulla ratio apparet, cur anima spiritualis materiae eam determinationem essentialem non possit formaliter tribuere, e qua proprietates physicae et chemicae corporis humani resultant. Si enim substantialem rationem animalitatis et vitae vegetativae, quae et ipsae materiales sunt, confert, quae est ratio, cur determinationem essentialem corporis physici et chemici prout huiusmodi tribuere non possit?[2]) Anima enim humana, inquit s. Thomas[3]), „non negatur esse materialis", in quantum materiae ut forma substantialis dat esse primum corporis. Vel ut alibi[4]) dicit: „Anima secundum suam essentiam est forma corporalis ... in quantum attingitur a corpore est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus vel spiritualis substantia". Et iterum[5]) „Anima humana non est totaliter intellectus (principium intellectivum substantiale), sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio, quae non pertinet ad intellectualem naturam, sicut praecipue patet in his quae pertinent ad animam vegetabilem. Sed angelus est totaliter intellectualis naturae".

Ex eodem argumento de effectu formali animae P. *Suarez* formam corporeitatis, quam Scotus cum aliis in viventibus statuit, non solum superfluam sed impossibilem esse ostendit: „Impossibile est dari formam substantialem dantem specificum gradum substantiae, quae non det etiam illum gradum genericum et effectum for-

---

1) *Mastrius*, Phys. disp. 2 q. 4 a. 2 nr. 73.

2) Aliud argumentum psychologicum quo suadetur subjectum ab anima informatum esse materiam primam, non corpus completum vide sis apud de la Vaissière phil. nat. I nr. 111 Cb.

3) *S. Thomas* 2 dist. 17 q. 2 a. 1 ad 1, supra pag. 6.

4) *S Thomas* de spir. creat. a. 2 ad 4.

5) *S. Thomas* Quodl. 6 a. 2c.

malem, quem dare fingitur forma corporeitatis distincta: ergo et superflua et impossibilis est talis forma. Consequentia est evidens, quia idem essentiale praedicatum idemque effectus formalis non potest eidem rei convenire per duas formas realiter distinctas. Antecedens vero probatur, quia non potest dari forma substantialis quae conferat specificum gradum, quae essentialiter non includat communem ac genericam rationem formae substantialis informantis materiam; sed haec praecisa ratio sufficit ad constituendam formam corporeitatis. Ergo forma corporeitatis non est specialis forma, sed est quaelibet forma substantialis considerata secundum communem rationem formae substantialis informantis"[1]).

---

[1]) *Suarez* Disp. met. 13 s. 3 nr. 21. Ex hoc loco Patris Suarez sicut ex multis aliis eiusdem doctoris locis apparet, non recte Patrem Jansen, Franziskanische Studien, Juli 1918 pg. 175 scribere: „Worin diese Information (durch die anima intellectiva) bestehe, ob wie Thomas und die Thomisten dazumal und heutzutage wollen, in der Information der materia prima als bloßer Potentialität oder wie Albert der Große, die Skotisten *und Suarez* wollen, in der Erhebung des bereits chemisch und physikalisch differenzierten Körpers durch die informierende geistige Seele zum lebendigen Körper darüber schweigt sich das Konzil (von Vienne) völlig aus". Ab ista enim sententia, quam P. Jansen Patri Suarez adscribit, Doctor eximius alienissimus est; Cfr. eius Disp. met. 13 s. 3 nr. 5—18; de anima lib. 1 cap. 2 nr. 2 et 3. Fortasse P. Jansen deceptus est, quod P. Suarez dicit, animam prout est anima informare corpus iam constitutum; at ex mente Patris Suarez corpus ipsum ut tale constituitur per eandem animam, non ut est anima, sed ut est forma. En eius verba, de anima l. 1 cap. 2 nr. 4: „eadem anima et est forma substantialis et est anima, qui sunt duo gradus essentiales et subordinati in eadem forma, licet non constituant duas formas distinctas physice . . . illa vero distinctio sufficit, ut secundum quendam naturae ordinem eadem forma prius intelligatur uniri materiae, ut forma substantialis est, quam ut anima est: ideoque ut forma est, dicit habitudinem ad nudam materiam; ut vero anima est, dicit habitudinem ad materiam ut iam informatam forma corporis naturalis, ut tale est". — Et haec est omnino ipsius s. Thomae doctrina in qu. de spir. creat. a. 3 ad 2: „cum forma perfectissima det omnia, quae dant formae imperfectiores et adhuc amplius, materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis, quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia

At fortasse non deerit qui dicat animam intellectivam hominem etiam in ratione substantiae et corporis constituere, sed id non esse ex eo, quod substantiae et corpori, quae rationes proxime ex elementis hominem componentibus coalescant, primum esse substantiae et primum esse corporis tribuat, sed inde quod altiorem ordinem substantialitatis et corporeitatis formaliter conferat[1]). Atque hinc animam etiam in ratione generica substantiae et corporis ut constitutivum physicum includi et ita plenum effectum formalem animae intellectivae in omnibus gradibus metaphysicis constituendis salvari. — Istius objectionis neganda est et consequentia et antecedens. Et *consequentia* quidem est nulla, cum constet rationem genericam abstrahere ab omnibus aliis determinationibus praeter eam unam, ut sit corpus in ratione corporis completum h. e. in ratione physica et chemica perfecte constitutum et item substantia in ratione substantiae completa, abstractione facta, unde eam constitutionem completam formaliter habeat, utrum a simplici actualitate an ex compositione partium essentialium, id quod iam monuimus in huius disputationis capite primo[2]), neque quidquam ad rationem generis pertinet, utrum corpus vel substantia altioris an inferioris ordinis, maioris an minoris perfectionis sit, dummodo sit completum. Iam vero ex ista opinione corpus et substantia sunt entia completa sine effectu formali animae intellectivae et ante adventum animae. Ergo in ista hypothesi anima non est pars physica generis neque quoad genus effectum formalem habet ullum. *Antecedens* autem objectionis undequaque vacillat. Nam 1° in ista hypothesi corpus fingitur retinere suam essentialem rationem, quam

propria etiam illiusmodi perfectionis, quam addit perfectior forma super alias, ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia, secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subjectum animae". Idem in q. de anima a. 9 c.

[1]) Ita intelligi posse videntur quae T. Pesch in instit. philos. nat.[2] tom. I. nr. 230 exponit.

[2]) Zeitschrift für kathol. Theologie 1919 pag. 600.

habebat ante adventum animae et simul informatione animae novam accipere determinationem essentialem. Essent igitur in eiusmodi corpore duae coordinatae vel parallelae inter se entitative independentes rationes constitutivae. Ista autem ratione non enasci essentiam unam neque eiusmodi „essentiam" una differentia comprehendi posse, satis exposuimus[1]). Eadem ratione intelligitur, id quod nunc quaeritur, ab „essentia" isto modo constituta non posse abstrahi conceptum genericum vere unum, quod in objectione falso supponitur. Neque enim eiusmodi compositum essentia vel substantia dici potest, sed prout compositum est unum per accidens. Sicut igitur eiusmodi rationes physicae una differentia comprehendi non possunt (supra pag. 11 sq) ita ne generico quidem conceptu uno corporis, in quo differentia genus supremum dividens includitur. 2⁰ Accedit, quod in ista hypothesi genus quod est corpus completum vel substantia completa tam de toto isto composito ex corpore completo vel substantia completa et anima intellectiva superaddita constituto quam de corpore sine anima intellectiva praedicaretur; quod est absurdum, cum pars physica et totum compositum non possint simul realiter adaequate identificari eidem conceptui objectivo generis completi[2]). Corpus enim completum et substantia completa, etiam addita forma, manent completa, quia eorum completio non in terminatione continui sed in constitutivis rationem habet. Qua in re plurimum differt incompletum integrale ab incompleto essentiali. 3⁰ Denique corpus, prout solis elementis et eorum combinationibus constituitur, esset corpus completum et substantia completa, ut modo diximus, et simul pars alterius corporis ex hypothesi. Qua in re scotistae quidam ut Tataretus 1 Phys. q. 2 dub. 2 et Mastrius Phys. disp. 2 q. 4 a. 2 nr. 79 non verentur concedere „in quolibet animali duo corpora reperiri ad invicem compenetrata ut pars cum toto, quod nullum est inconveniens" ut scribit Mastrius l. c. Verum esse ens completum est ratio entis absoluta, non relativa.

---

[1]) Zeitschrift für kathol. Theologie 1919 pag. 583 sqq. et supra pag. 11 sq.

[2]) *S. Thomas* de natura generis cap. 11.

Nam ipsum ens praedicatur non univoce, sed analogice de ente completo et de ente partiali; ipsa igitur intima entis vel entitatis ratio est alia in ente quoad essentiam completo, alia in ente essentialiter incompleto. Quare corpus non potest secundum unam rationem in essentia completum, secundum aliam incompletum esse, nisi in composito quod est unum per accidens, cum eiusmodi compositum essentiam non habeat veram. 4⁰ Ad abundantiam adde compositum istiusmodi, quod in objectione fingitur, constitui per partem physicam, corpus scilicet, cuius differentia specifica rationi essentiali ipsius compositi repugnat, quod in capite primo exposuimus[1]).

Similis quaedam objectio proponitur et refutatur in opusculo de pluralitate formarum[2]): „Propter hoc quidam adveniunt aliam cavillationem dicendo, quod forma substantialis completa perfecta adveniens rei subsistenti dat ei novum esse subsistentiae; sed non manet esse quod praefuit, quia sic essent duae subsistentiae. Et ideo dicunt quod primum esse corrumpitur in adventu formae secundae, et ideo est tantum unum subsistens. Sed illud est magis irrationale: quia esse per se consequitur formam immediatius etiam quam prima passio suum subjectum proprium; esse enim est actualitas formae. Quod autem per se consequitur aliquid, non potest auferri per naturam ipso manente . . . Non ergo forma aliqua, ad quam sequitur esse, potest illud esse amittere absque sui fundamenti destructione". — Haec mutatis mutandis ad nostram quaestionem transferentes ita argumentari possumus: Elementa in rerum natura per rationem formalem essentiae suae sive per constitutiva essentialia sua sunt substantiae certae speciei et supposita. Et esse substantiam quidem certae speciei est formaliter idem ac habere certam rationem formalem essentiae vel habere certa quaedam constitutiva essentialia. Ergo esse substantiam huius certae speciei, omnino inseparabile est ab hac essentia vel his constitutivis essentialibus ita, ut quamdiu eadem consti-

[1]) Zeitschrift für kathol. Theologie 1919 pag. 588 sqq.

[2]) Inter opuscula s. Thomae Ed. Parm. tom 17 pg. $46^{b}$.





tutiva physica (et per consequens etiam metaphysica, quae ex nostro modo philosophandi a physica essentia abstrahimus) manent, etiam eadem substantia huius speciei maneat. Quare substantia completa vel corpus plene constitutum per animam intellectivam superadditam in aliam rerum speciem vel ordinem transferri non potest; unde apparet, animam in corpore iam aliunde completo non habere effectum formalem ad constituendam novam essentiam. Quod hac ratione de esse essentiae manifestum est, idem dicendum de esse subsistentiae. Nam subsistentia vel ratio suppositi sin minus secundum rem idem est ac ipsa essentia completa, certe eam naturali necessitate consequitur. Unde ubi essentia vel substantia completa, ibi etiam suppositum. „Quod autem per se consequitur aliquid, non potest auferri per naturam ipso manente; unde nec propria passio potest separari per naturam a suo subjecto, dum subjectum manet, licet forte per miraculum hoc possit fieri, quod non est ad propositum"[1]). Ergo corpus iam aliunde plene constitutum non obstante anima intellectiva superaddita manet eadem essentia et idem suppositum quod ante adventum formae erat. Quare in ista opinione, qua supponitur corpus iam completum actuari per animam humanam, actum et conclamatum est de unitate substantiae hominis non solum quoad essentiam, sed etiam quoad suppositum vel personam.

Eodem argumento ex effectu formali substantialis formae petito s. Thomas etiam id deducit, quod multis in locis saepe inculcat[2]), formam perfectiorem in sua essentiali ratione formas imperfectiores continere et earum effectum formalem conferre. Postquam enim s. Doctor eodem articulo 4 partis primae q. 76 effectum formalem animae intellectivae exposuit, ita pergit: „Unde dicendum quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes formas inferiores et facit ipsa sola quidquid imperfectiores

[1]) Ibid. de pluralitate formarum tom. 17 pg. 46b in fine et 47a.

[2]) *S. Thomas* de anima a. 7 c et a. 9 c; quodl. 1 a. 6 c; quodl. 11 a. 5 c; de pluralitate formarum Ed. Parm. tom. 17 pg. 43b et alibi.

formae in aliis faciunt[1]). Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu inferiorum". Quod doctrinae caput ita cum sententia de effectu formali formae substantialis cohaeret, ut una sine altera neque intelligi neque defendi possit. Quomodo enim anima intellectiva non solum hominem, sed etiam animal et corpus vegetans et ipsam rationem corporis constituere posset nisi eundem fere effectum formalem conferret, quem anima bruti et anima plantae et formae elementorum tribuunt. Illationem autem s. Thomae legitimam esse, hac ratione patet: sicut anima intellectiva hominis animam sensitivam et animam vegetativam metaphysice in se continet, quia eadem anima, quae intellectiva est, hominem etiam in ratione animalis et in ratione viventis constituit, ita etiam formam elementorum eodem modo in sua simplici essentia metaphysice includit, quia homini etiam rationem corporis formaliter tribuit; secundum hoc igitur eundem effectum formalem habet, qui est formae elementorum proprius. Id unum in hac s. Thomae sententia secundum recentem chemiam mutandum est, quod dicit, animam continere *omnes* formas inferiores, cum veteres physici plerique putarent, mixta et viventia componi ex omnibus simul elementis. Dicamus igitur animam humanam continere eorum elementorum vel potius eorum mixtorum formas, e quibus corpus hominis componitur. De qua re *s. Thomas* de pot. q. 6 a. 6c: „Corpus mixtum, inquit, nobilius est corpore elementari . . . Unde oportet, quod substantiae incorporeae, quae sunt nobilissimae formae, corporibus mixtis uniantur et non puris elementis"[2]). — Ex argumentatione de hac re

---

[1]) Expressis verbis *s. Thomas* in opuscl. de quatuor oppositis cap. 5 (Ed. Parm. tom. 16 pg. 372ª in fine) dicit, animam humanam esse *formam mixti.* De nat. gen. cap. 16 formam animati dicit *formam mixtionis*; infra pg. 30.

[2]) Unde manifestum est, animam intellectivam non omnium elementorum et mixtorum formas suo effectu formali supplere posse. Cuius ratio est haec: ut materia per formam substantialem actuetur, variis dispositionibus antea praeparanda est; nam forma neque est neque inducitur nisi in materia rite disposita. Dispositiones autem

facta intelligitur etiam, qua ratione formae inferiores in anima includantur: sicut enim anima hominis animam bruti continet secundum rationem genericam animalis, quia anima hominis non brutum, non leonem, non equum, sed animal constituit et sicut anima humana animam vegetativam non in ratione specifica plantae, sed in ratione generica corporis vitam vegetativam habentis includit, quia non plantam, sed corpus vegetans constituit, ita eadem anima hominis formas elementorum, quae ad corpus hominis constituendum assumuntur, non in earum ratione specifica, sed in generica quadam ratione complectitur. Ad rem *s. Thomas* Quodl. 11 a. 5 ad 4: „Licet anima sensitiva sit communis in nobis et brutis quantum

---

vi activa inducuntur per causam aliquam efficientem, ut ad nutrimenta informanda ipsum animal cibos digerendo et concoquendo disponit. Jam vero natura viventium non habet vim activam, ut in quodlibet elementum vel mixtum dispositiones ad formam vitalem recipiendam requisitas inducere possit. Omnis enim actio causae creatae fit in subjecto idque in subjecto apto. Ergo iam ipsa disponens actio subjectum aptum h. e. ita dispositum supponit, ut actionem talis causae creatae recipiat. Quare si quando inter vim agentis et dispositionem subjecti, in quo actio fiat, non est proportio debita, eiusmodi agens in tale subjectum neque agere ut oportet neque dispositiones inducere potest. Qua in re inter ipsa viventia magna cernitur diversitas: plantae enim etiam materiam anorganicam ad substantiam vitalem disponere et assimilare valent, cum animalia nisi materiam organicam non transforment. — Accedit quod qualitates elementorum in mixtis et viventibus magnam partem remanent (1 q. 76 a. 4 ad 4); quae si ne in statu remisso quidem cum forma viventium compatibiles sunt, eiusmodi materia non potest actuari forma vitali, id quod etiam in mixtis anorganicis apparet; neque enim omnia elementa cum quovis elemento misceri possunt. — Ad rem *s. Thomas* Quodl. 1 a. 6 ad 2: „Anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum; effective autem facit corpus esse illud, quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud, quod praeoperatur ad formam; paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam et dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formae et dispositionis completae". Idem *Scotus* Oxon. 2 dist. 15 q. unica nr. 10.

ad rationem generis, tamen quantum ad rationem speciei alia est in homine et alia in brutis". Idem docet *Suarez* de anima lib. 1 cap. 6 nr. 14[1]). Haec s. Thomae ex effectu formali formae substantialis argumentatio quoad formas viventium quidem, quorum gradus metaphysicos satis novimus, praeclare procedit; in formis mixtorum autem formas elementorum eorum, e quibus mixta combinantur, virtualiter contineri intelligitur ex eo quod elementa ad educendam formam mixti causaliter concurrunt[2]).

---

[1]) Hinc apparet nullam habere vim dubium quoddam, quod contra hanc *s. Thomae* doctrinam motum est: „Non videtur, inquiunt, verum, altiores formas generatim omnem perfectionem inferiorum continere; v. g. anima hominis non continet omnem perfectionem animae leonis, piscis, floris; neque anima leonis perfectionem formae adamantinae habet". Scilicet non agitur de *omnium* rerum inferiorum *omnibus* perfectionibus, sed de *quarundam* formarum perfectionibus *constitutivis* tantum iisque non secundum rationem specificam, sed secundum gradum metaphysicum *genericum.*

[2]) De qua re *Hervaeus Natalis* in tractatu de formis q. 6 a. 1 „decimo . . . ad evidentiam secundi" (in *Alamanni* Summa philos. s. Thomae, ed. Bringmann S. J. tom. III pg. 565) ita argumentatur: „cum mixtum causatum sit ex elementis actione et omne agens agat sibi simile quantum potest, oportet necessario, quod in substantia formali mixti contineatur omnis perfectio, quae fuit in elementis, ita tamen, quod in mixto illo elementorum naturae seu perfectiones sunt nobiliori et perfectiori modo quam in ipsis elementis. Et hoc quidem necesse est ponere secundum ipsam naturam. Nam quanto aliquid magis est actu, tanto magis est unum . . . quanto autem aliquid est magis unum, tanto est magis perfectum et nobile. Manifestum est autem, quod quanto plura agentia ad unum aliquid constituendum concurrunt, perfectiones seu similitudines illorum agentium ex propriis actionibus in illum effectum impressae magis unitae continentur in effectu quam in seipsis, cum agentia sint plura et effectus sit unus. Quare . . . oportet necessario dicere quod naturae et virtutes elementorum magis sunt unitae et per consequens nobiliori modo sunt in mixto quam in ipsis elementis. Et hoc est elementa virtute contineri in mixtis secundum eorum substantiam". Neque quemquam moveat quod Hervaeus elementis ad generationem mixti causalitatem efficientem adscribere videatur, cum alii philosophi hunc eorum influxum ad aliud genus causalitatis revocent. Nihil enim quoad hanc quaestionem interest, quaenam causalitas elementis ad eductionem

Et haec sententia, formas mixtorum et viventium in sua ratione formali metaphysice in gradu quodam generico continere formas elementorum, e quibus mixta et viventia componuntur, quamquam temporum decursu aliquantum obfuscata esse videtur, communior erat Scholasticorum aetatis aureae. Et *s. Thomas* quidem eam saepius explicat. Ita in Quodl. 1 a. 6 c: „Perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis et adhuc amplius . . . et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam, ita quod non est in homine diversas formas invenire sed solum secundum rationem". In opusculo autem de pluralitate formarum Ed. Parm. tom. 17 pg. 43b etiam novam rationem addit, cur res ita se habeat: „Formae materiales, inquit, accipiuntur secundum quendam a materia recessum secundum perfectius et imperfectius. Formae siquidem elementorum sunt propinquissimae materiae primae et sic imperfectissimae . . . Istas autem formas propter sui propinquitatem ad materiam non sequitur aliqua operatio excedens qualitates activas et passivas. Consequenter autem magis recedunt ab imperfectione et potentialitate materiae primae formae mixtorum utpote habentes in se quidquid habent formae elementorum et adhuc amplius . . . et in istis etiam sunt multi gradus. Similis est etiam comparatio plantarum ad inanimata, quod scilicet formae plantarum excedunt omnium inanimatorum formam; ex quo quidem excessu habent in seipsis principium sui motus activum, puta nutritionis et augmentationis, quod nulli inanimato competit. Similiter etiam formae animalium excedunt formas plantarum et plus elongantur a terrestrei-

---

formae mixti tribuatur, cum effectus cuicunque causae assimiletur. Cfr. *s. Thom.* 1 q. 33 a. 2 ad 4: „Quanto (terminus generationis quae est forma generati) fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca. Nam de ratione generantis est quod generet sibi simile secundum formam". Idem fere in 7 Metaphys. lect. 8.

tate materiae, propter quod habent in se principium sui motus, sed et cognitiones aliarum rerum. Anima vero humana inter omnes formas receptas in materia perfectissima est . . . Sic ergo cum sit perfectissima inter omnes formas materiales et contineat virtualiter vegetativam plantae et sensitivam bruti, oportet quod contineat virtute omnes alias formas materiales. Et ita quantum ad hoc quod est perfectio corporis, est eiusdem generis cum aliis formis corporalibus vel materialibus. Et sic considerari potest, quod semper forma substantialis quae est perfectior continet in se imperfectiorem et amplius". Formas elementorum contineri metaphysice in formis mixtorum docet *s. Thomas* etiam in qu. disp. de anima a. 7 c: „Mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum utpote habentes in se quidquid habent elementa et adhuc amplius"[1]). Item de pot. q. 6 a. 6 c: „Corpus mixtum nobilius est corpore elementari et maxime quantum ad formam, quia elementa mixtorum corporum materia sunt". Idem de formis viventium exponit in eadem qu. disp. de anima a. 9 c: „Dicendum quod cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei addita vel subtracta unitate ut dicitur in 8 Metaph., oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus ex hoc, quod una addit perfectionem super aliam ut puta quod una forma constituit in esse corporeo tantum . . . alia autem perfectior constituit materiam in esse corporali et ulterius dat ei esse vitale. Et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale et super hoc addit ei esse sensitivum. Et sic est in aliis". Juvat hoc loco in memoriam revocare quod *s. Thomas* in 2 dist. q. 2 a. 1 ad 1 dicit: „intellectus (principium intellectivum substantiale) non negatur esse forma materialis, quin det esse materiale sicut forma substantialis quantum

---

[1]) Simili modo argumentatur *s. Thomas* in q. disp. de anima a. 7 c: „In substantiis materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium quod est materia; et inde est, quod primae species sint imperfectiores, posteriores vero perfectiores et per additionem se habentes ad primas".

ad esse primum". Cfr. 3 dist. 15 q. 2 a. 3 sol. 2 ad 2. Ceterum quod s. Thomas hic et similibus locis expressis verbis docet, sequitur etiam ex iis quae alibi exponit, qualitates et dispositiones elementorum manere in mixtis et viventibus ad temperamentum vel ad medium quoddam redactas[1]; atque eas qualitates vel dispositiones e proprietatibus elementorum attemperatis compositas esse propriam dispositionem formae mixti vel viventis[2]. Si enim proprietates mixti et viventis ex proprietatibus elementorum attemperatis constant, etiam forma mixti et viventis cum formis elementorum in aliqua essentiali ratione convenit[3]. Haec de s. Thomae sententia.

*Scotus* autem in Oxon. 2 dist. 15 q. unica haec scribit: „Dico . . . quod elementa non manent in mixto secundum substantiam sive remissam, sicut dicit Commentator, sive non remissam, sicut ponit Avicenna". Cuius thesis Doctor subtilis praeter alia has addit ibidem rationes: „Forma elementaris nata est cum materia constituere suppositum per se subsistens in genere substantiae; ergo si sint plures formae elementares in mixto, quaelibet constituet suppositum et sic in omni mixto essent plura supposita"[4]. Et paulo post: „mixtum generatur ex elemento vel elementis et corrumpitur in illa; ergo talis incompossibilitas est inter formam mixti et elementi, qualis est inter terminum generationis a quo et terminum generationis ad quem. Ergo non compatiuntur se in eodem susceptivo simul forma mixti et forma elementi"[5]. Reiectis falsis opinionibus *Scotus* suam exponit sententiam ibidem nr. 6. „Dico ergo quod in omni genere est inve-

---

[1]) *S. Thomas* quodl. 1 a. 6 ad 3; de mixt. elementorum; et saepe alibi.

[2]) *S. Thomas* 1 q. 76 a. 4 ad 4; c. gent. 4 cap. 81; de mixt. elem. versus finem; 1 de gen. et corr. lect 25.

[3]) Cfr. Complutenses de gen. et corr. disp. 9 q. 3 nr. 36.

[4]) Idem didicimus ex divo Thoma supra pag. 18.

[5]) Hoc est argumentum ex repugnantia differentiarum metaphysicarum quod in I capite exposuimus; Zeitschrift f. kath. Theologie 1919 pg. 588 sqq; cfr. maxime ibidem pg. 614 ubi alios in eandem sententiam locos Scoti rettulimus.

nire medium eiusdem rationis cum extremis ... et ista compositio non est nisi convenientia naturalis medii cum extremis, quae non est extremi ad extremum, non ita quod media qualitas habeat extremas partes sui; imo est ita simplex sicut extremum: et ideo sicut qualitates extremae dicuntur manere vel habere esse in medio et non dicitur quod extremum sit in extremo, ita dico de forma mixti, quod in mixto dicuntur manere formae substantiales elementorum propter naturalem convenientiam quae est formae mixti cum elementis, quae non est unius elementi ad aliud. Item Aristoteles vult, quod forma generati sive mixti est actualior et perfectior forma elementi, ita quod forma elementi inferior et potentialior est; ideo dicuntur elementa virtualiter manere in mixto sicut imperfecta et inferiora manent in superioribus, in quibus non manent nisi virtualiter. Unde Aristoteles postquam dixit, quod elementa manent in mixto subdit ‚salvatur enim virtus eorum'. Dico ergo quod elementa non manent in mixto secundum substantiam, nec oportet dicere, quod maneant secundum qualitates suas, sicut nec qualitates extremae manent in medio: manent ergo in mixto, sicut si diceretur, quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva". Ibidem nr. 7 in fine: „Dico ergo quod quatuor elementa manent in uno mixto, virtualiter habente formam substantialem continentem in virtute formas elementorum, non tamen secundum substantiam ut partes sui, sed propter praedictam convenientiam et continentiam virtualem; et pro hoc videtur esse philosophus, qui dicit, quod manent potentia et virtute". Tandem ibidem nr. 8: „Ad primum in oppositum (quod secundum philosophum mixtio est miscibilium alteratorum unio; si est alteratorum, ergo non est corruptorum; ergo miscibilia manent) dico, quod alteratorum est praeteritum passivum, et verum est, quod mixtio est eorum, quae fuerunt alterata. Sed quod dicitur, quod est unio, debet sic intelligi, quia omnis mixtio est quaedam generatio et per consequens corruptio alterius. In generatione autem illius formae mixtae[1]) dicuntur

---

[1]) „Formae mixtae"; ita scribit *Garcia*, Lexicon scholasticum

elementa uniri secundum virtutem, non secundum substantiam, ita quod aliqua forma producatur ex illis, quae contineat unitive qualitates illorum (intellige substantiales) in virtute, et non substantias in actu. Manent ergo in mixto sicut si diceretur, quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva".

Unde apparet in hac re non esse diversitatem sententiae inter principes praecipuarum scholarum philosophicarum, s. Thomam et Scotum. Uterque enim docet, animam intellectivam in simplici sua essentia metaphysice continere sicut animam sensitivam et vegetativam ita etiam formas eorum elementorum et mixtorum, e quibus corpus humanum coalescit. *S. Thomas* enim dicit: „anima intellectiva *sicut* virtute continet sensitivam et nutritivam *ita* virtute continet inferiores formas"[1]). Et in hac re „similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia et animalium ad plantas"[2]); animam humanam dicit esse formam mixti, cum materiam in ratione corporis mixti constituat[3]). Unionem formarum in eadem anima non esse physicam sed metaphysicam compositionem *s. Thomas* aperte docet cum dicit: „non est diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem"[4]); adde quod s. Thomas docet formam perfectiorem ita in sua essentiali ratione continere formas inferiores ut earum effectum formalem exerceat[5]). *Scotus* autem dicit: elementa „manent in mixto *sicut* si diceretur, quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva"[6]). Atque ipsam formam mixti dicit „*mixtam*"[7]); „in mixto dicuntur manere formae substantiales elementorum propter naturalem con-

---

philosophico-theologicum Scoti, Quaracchi 1910, pag. 414b. Editio autem Lugdunensis operum Scoti scribit „formae mixti".

[1]) *S Thomas* 1 q. 76 a. 4c.

[2]) *S. Thomas* quaest. de anima a. 7c versus finem.

[3]) *S. Thomas* de quatuor oppositis cap. 5; de generis cap. 16; de pot. q. 6 a. 6c, supra pag. 20.

[4]) *S. Thomas* Quodlibet 1 a. 6c.

[5]) *S. Thomas* 1 q. 76 a. 4c; q. de anima a. 7c et a. 9c.

[6]) *Scotus* Oxon. 2 dist. 15 q. unica nr. 6 et 8.

[7]) *Scotus* Oxon. 2 dist. 15 q. unica nr. 8. Supra pg. 26 nota.

venientiam quae est formae mixti cum elementis"[1]). Quae cum ita sint, non recte Caietanus in hac re Scotum a s. Thoma dissentire dicit[2]). Idem quod s. Thomas et Scotus *Hervaeum Natalem* docere iam diximus paulo ante[3]). Consentit *Gregorius*[4]), *Gabriel*, *Aegidius*[5]), *Capreolus*[6]),

---

[1]) *Scotus* Oxon. 2 dist. 15 q. unica nr. 6 et nr. 7.

[2]) *Cajetanus* 1 q, 76 a. 4: „Adverte quod elementa remanere (in mixtis et viventibus) virtute, potest dupliciter intelligi: uno modo in forma substantiali eo modo quo vegetativum est in forma sensitiva: et haec est opinio Scoti: alio modo in qualitate, quae est propria dispositio ad formam mixti: et haec est opinio sancti Thomae". Revera autem et s. Thomas et Scotus utramque virtualitatem elementorum in mixtis et viventibus statuit tam substantialem quam accidentalem. Et de substantiali quidem virtualitate satis diximus; de accidentali autem cfr. *s. Thomas* 1 q. 76 a. 4 ad 4; quaest. de anima a. 9 ad 10: Quodl. 1 a. 6 ad 3 et alibi; *Scotus* in Oxon. 2 dist. 15 q. unica nr. 8 ad 2: „Ad aliud cum dicitur: qualitates elementi non sunt sine elemento, dico, quod in mixto sunt qualitates similes qualitatibus elementi, non eaedem. Unde est ibi convenientia qualitatis elementaris cum qualitate mixti". Cfr. etiam *Scotus* Oxon. 4 dist. 3 q. 3 ad 1 et 4 dist. 44 q. 1 E et dist. 49 q. 13 apud *Mastrium* de gen. et corr. disp. 7 q. 3 a. 1 nr. 23.

[3]) Supra pag. 22.

[4]) *Gregorius* 2 dist. 15 q. 1 a. 2 (apud Capreolum 2 dist. 15 q. 1 a. 3 § 2 ad argumenta Aureoli ad 3um): Philosophus elementa in mixto „dicit non corrumpi totaliter, quia quod generatur ex ipsis et manet, est medium inter illa, non per participationem (intellige physicam, quia contra Aureoli sententiam disputat), sed per convenientiam: convenit enim in propriis qualitatibus cum illis miscibilibus plus quam illa inter se, et per consequens etiam in forma, quam tales qualitates sequuntur".

[5]) *Gabriel* et *Aegidius* apud *Suarez* Disp. met. 15 s. 10 nr. 50 sq.

[6]) *Capreolus* 2 dist. 15 a. 3 § 2 ad argumenta Aureoli ad 1 laudat et approbat haec Hervaei verba: „mixtum et mixtio propter hoc fit, quod ex elementis ad invicem coniunctis et per mutuam actionem ad invicem corruptis, quantum ad esse substantiale et quantum ad accidentale resultat virtute alicuius agentis alterius ab elementis, per se intendentis generationem alicuius mixti, aliquod mixtum".

Et ipse Capreolus ibidem „ad aliam improbationem" dicit: „forma substantialis mixti continet in virtute formam substantialem elementi".

inter posteriores Scholasticos communiter Scotistae ut *Tataretus*[1]), *Lychetus*[2]), *Mastrius*[2]); accedit *Suarez*[4]) et alii, quamquam apud philosophos inferioris aetatis praeclara s. Thomae et Scoti de hac re doctrina nonnihil obscurata est.

Quanti autem haec s. Thomae de effectu formali formae substantialis doctrina sit apparet et ex momento metaphysico quod habet et ex efficacia ad diluendas objectiones ex disciplina chemica hodierna contra hylemorphismum petitas. De qua re P. *Vaissière*, curs. philos. nat. tom. II nr. 252 pg. 187: „Secundum doctrinam s. Thomae forma superior continet virtutes formarum inferiorum, sicut numerus maior continet numeros minores. Talis pars compositi humani ex suis dispositionibus accidentalibus requirit talem formam v. g. albuminis et formaliter habet ab anima ut sit albumen, quia anima utpote forma superior continet virtutem formae albuminis; sed habet etiam ab anima ut sit vivens et sentiens. Recedente autem anima educitur e potentia materiae ea forma physico-chemica, quae requiritur secundum dispositiones materiae“[5]).

Neque contra hanc doctrinam quidquam efficit objectio quaedam quae saepius proposita est[6]), hominem constitui per animam in gradu quidem animalis et gradu viventis, sed non in gradu elementi huius vel illius; ergo

---

[1]) *Tataretus*, Reportata in 2 dist. 15 q. unica in fine.

[2]) *Lychetus* in 2 dist. 15 q. unica § „sed tamen propter verba Aristotelis“.

[3]) *Mastrius* de gen. et corr. disp. 7 q. 3 a. 1 nr. 24.

[4]) *Suarez* Disp. met. 15 s. 10 nr. 50: „Recte dicuntur elementa manere quoad formas substantiales virtualiter in forma substantiali mixti, quoad accidentales vero formaliter“. Ibid. nr. 51: „Formae elementorum non manent in mixto formaliter, sed virtute tantum ... est autem sermo de formis substantialibus elementorum, nam accidentales formaliter manent“.

[5]) Cfr. etiam *Lehmen S. J.*, Lehrbuch der Philosophie[3] tom. II pg. 199. *Lahousse*, Cosmologia nr. 135.

[6]) Cfr. *Mastrius* de gen. et corr. disp. 7 q. 3 a. 1 nr. 24; *Caietanus* in 1 q. 76 a. 4 ad 4.

non eodem modo in anima humana contineri animam sensitivam et formam substantialem elementorum. Istam objectionem iam praeoccupavit s. Thomas docens formam substantialem corporis hèterogenei non omnibus partibus materiae, quam informat, omnem effectum formalem dare, quam tribuere potest. Sicut igitur unam partem integrantem animalis ita informat ut sit oculus, alteram ut sit pes, eadem ratione unam informat in ratione albuminis, alteram in ratione carbonati. Ad rem *s. Thomas*[1]): „cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes et anima singulis earum dat esse substantiale secundum illum modum, qui competit operationi ipsarum". Neque contra hoc doctrinae caput urgeri potest disparitas quaedam, quae intercedere videtur inter effectum formalem animalitatis, qui toti confertur corpori humano, et constitutionem quorundam mixtorum, quae non sunt totum corpus. Haec enim disparitas si qua est, potius in modo loquendi quam in re ipsa est. Quid est enim animalitas nisi nomen collectivum et conceptus quidam genericus multorum singulorum effectuum ut potentiae visivae, auditivae etc. Quae omnia nomine animalitatis comprehendimus. Eadem ratione anima intellectiva alteram partem constituit in ratione albuminis, alteram in ratione paraffinii, alteram ratione carbonis hydratici etc. Atque haec omnia nomine corporeitatis colligere possumus, corporis utique heterogenei, sicut et ipsa animalitas est heterogenea, alia scilicet in aliis corporis partibus. Ad rem *s. Thomas*[2]): „Cum animatum aliquod habens magnam diversitatem in partibus ex diversa mixtione causatam constituitur, necessario erit una forma ipsius animati. Et hanc certum est esse formam mixtionis

---

[1]) *S Thomas* de anima a. 9 c et ad 7 et 14, et a. 10; in 4 dist. 44 q. 1 a. 2 q$^{la}$ 2 ad 3 docet s. Thomas, quasdam partes hominis habere vegetativam tantum vitam, alias autem vegetativam et sensitivam; 1 q. 76 a. 5 ad 3; in 2 Aristotelis de anima lect. 1. — Idem *Suarez* de anima lib. 1, cap. 2 nr. 23 et 24.

[2]) *S. Thomas* de natura generis cap. 16.

totius; quam tamen manifestum est non inesse cuilibet parti secundum totam naturam suam, cum non contingat rem praedicari de parte et toto uniformiter".

Ex iis quae disputavimus intelligitur etiam ilud contra pluralitatem formarum argumentum quod *s. Thomas* in 1 q. 76 a. 4 c et saepius alibi[1]) exponit: „Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale ... Forma autem substantialis dat esse simpliciter[2]) ... Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animae esset ens actu (addimus: vel si subjectum animae simplici actualitate esset substantia iam completa) sequeretur, quod anima non daret esse simpliciter et per consequens quod non esset forma substantialis et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter neque per eius recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid, quae sunt manifeste falsa". Quae de hac re sit mens s. Doctoris optime apparere videtur ex modo quo hoc argumentum in 4 dist. 44 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 4 exponit: „Forma mixti, inquit, quae est forma resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus non est substantialis forma corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum praeter hanc formam mixti non habet aliam formam substantialem nisi animam rationalem, quia si haberet aliam formam substantialem priorem illa, daret ei esse substantiale et et sic per eam constitueretur in genere substantiae. Unde anima iam adveniret corpori constituto in genere substantiae; et sic comparatio animae ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiae per suam materiam. Unde coniunctio animae ad corpus esset

---

[1]) *S. Thomas* Quodl. 11 a. 5c; Quodl. 12 a. 9; de pot. q. 3 a. 9 ad 9; de spir. creat. a. 1 ad 9; de pluralitate formarum, Ed. Parm. tom. 17 pg. 46 sq; qu. disp. de anima a. 9 c; c. gent. 4 cap. 81.

[2]) *Caietanus* in 1 q. 76 a 4 notat, non agi de esse existentiae sed de esse essentiae.

accidentalis, quod est error antiquorum philosophorum in libris de anima reprobatus". — Vis huius argumenti ex iis, quae ante diximus, manifesta est. Si enim subjectum, cui anima intellectiva unitur, in ratione substantiae et corporis iam aliunde completum vel actuatum est, anima in eiusmodi subjecto effectum suum formalem substantialem exercere non potest, id quod satis demonstravimus ex eo, quod ad ipsam essentiam partis materialis constituendam non ingreditur, quin etiam ab ea excluditur ob repugnantiam differentiarum specificarum et quia non potest bis constitui eadem ratio substantiae vel corporis in ente per se uno. Cum igitur anima parti materiali iam perfecte constitutae entitatem suam non possit formaliter communicare, nihil ei substantiale confert atque eiusmodi compositio erit substantiarum quidem, minime autem substantialis unio, quia non est entitativa h. e. ad unam entitatem unio, quae non est nisi inter potentiam et actum vera informatione partis entitative indeterminatae per partem entitative determinantem; sed erit unio dynamica vel cuiuscunque alterius rationis accidentalis.

Inde intelligitur etiam illud dogma ab Aristotele traditum et a Scholasticis communi fere sententia receptum, formas substantiales quoad essentiam non esse physice compositas, sed in simplici entitate constitutas. Quod de anima intellectiva etiam ex eius spiritualitate manifestum est; materiales autem formas sin minus omnes, plerasque saltem docent quidem habere partes physicas integrantes. Sed haec compositio est extensionis vel latitudinis; quoad essentiam vero etiam formas materiales communiter[1]) dicunt simplices esse et indivisibiles, quamquam alii aliis argumentis rem evincere conantur[2]). Nos autem non aliud certius argumentum ad hanc thesim confirmandam afferri posse arbitramur nisi ex principiis Aristotelis et s. Thomae supra expositis depromptum. Partes igitur physicae essentiam formae constituentes

---

[1]) Excipiuntur Averroës, Aureolus, Ptolemaeus, alii pauci.

[2]) Cfr. *Suarez* Disp. met. 15 s. 10 nr. 44—50 et Disp. met. 46 s. 2 nr. 5—7; *Mastrius* de gen. et corr. disp. 5 q. 5 a. 2.

essent aut heterogeneae h. e. diversae rationis essentialis aut homogeneae et eiusdem rationis. Si diversae rationis eas esse ponitur, manifesto inter se continuae esse non possunt, cum nequeant habere extrema una eademque, quia idem extremum duplicis rationis esse non potest, ut sit duarum simul partium heterogenearum extremus terminus. Ergo erunt formae discretae numero plures, sive inter se coordinatae, sive altera alteri subordinata, sive completae sive incompletae. Hanc qualemcumque formarum pluralitatem iam non est cur iterum refutemus. Redeunt enim eadem argumenta, quae in hac disputatione exposuimus. — Sin autem formae quoad essentiam compositae vel divisibilis partes eiusdem essentialis rationis esse supponatur, eiusmodi formam, quamquam secundum essentiam divisibilis est, tamen vere unam esse aliquo modo concipi poterit[1]). Atque istius formae gradus vel partes aliae non aliam substantiae rationem constituunt, sed cum omnes eandem perfectionem substantiae tribuant, eam intensiorem tantum reddere in eadem essendi ratione putandum est. At ne hoc quidem fieri potest. Nam forma eiusmodi si esset, quia quoad intensitatem divisibilis et composita, aequivalenter multiplex esset; singulae enim eius partes, quae sunt multae, eundem effectum formalem tribuerent. Non potest autem idem effectus formalis substantialis eidem parti materiae pluries conferri, neque in eadem intensitate neque in diversis intensionis gradibus. Non in eadem intensitate: nam quando ille effectus per primam formae partem tribuitur, substantia per se una completa constituitur; secunda autem et tertia . . . formae pars, quae et ipsae natae sunt substantiam completam vere unam constituere, non possunt subjectum supponere in actu completo iam constitutum, quia quod iam actuatum est, in eadem ratione actuari non potest. Quare secunda et tertia

[1]) Cfr. quae auctores de unitate formae accidentalis intensae disputant apud *Urraburu*, Ontologiae disp. 6 cap. 1 a. 1 et *Limbourg*, Vervollkommnungsfähigkeit des habitus, Zeitschrift für kath. Theologie 1886 pag. 107 sqq.

formae pars materiae conferre non possunt effectum substantialem ullum. Ergo harum formae partium cum materia conjunctio erit accidentalis secundum ea quae supra pag. 31 ex divo Thoma in 4 dist. 44 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 4 audivimus. — Sed ex eadem fere ratione ne in diversis quidem intensionis gradibus idem effectus formalis substantialis pluries conferri potest, ita scilicet ut idem esse substantiale, quod per primam formae partem datum est, per secundum et tertium gradum eiusdem formae intensius constituatur. Neque enim est ulla in hac re paritas inter formam substantialem et qualitates, quae intendi et remitti possunt. Nam de accidentali forma, quantum ad unitatem spectat, summum id inquirendum, quomodo intensior formae pars cum minus intensa parte unum per se efficiat (quod nihil ad nos), minime autem quaeritur, num cum subjecto constituat ens per se unum. Constat enim accidens cum subjecto non coalescere nisi ad unum per accidens. At de substantiali forma non tam ipsius formae unitas quaeritur quam id, quomodo cum materia ens per se unum constituat. Quod si non facit, non est substantialis forma. Atqui formae secunda vel tertia pars, per quam intensior substantia constitui fingitur, cum materia per eiusdem formae partem non intensam in substantialitate simpliciter constituta non facit substantiam per se unam. Ergo formae secunda vel tertia (intensior) pars non est substantialis vel, quod idem est, forma substantialis non habet partes eius essentiam constituentes sed est essentialiter in indivisibili constituta neque admittit magis vel minus; atque forma substantialis vel eius pars quaedam non rationem substantiae simpliciter sed intensiorem gradum substantialitatis constituens est contradictio in terminis. — Huius argumenti demonstranda est propositio minor; nam cetera sunt manifesta. Dicimus igitur: intensior formae gradus cum substantia simpliciter in ratione substantiae completae constituta non coalescit ad ens per se unum. Quod quam verum sit, intelligitur ex iis, quae exposuimus supra pag. 16 sq. Habemus enim in hypothesi formae substantialis, quae quoad essentiam divisibilis sit et hac ratione intensionem admittat, multi-

plicem materiae informationem, quarum secunda, tertia ... extra physicam constitutionem generis et speciei et differentiarum atque etiam singularitatis est. Ergo gradus intensionis physice extra substantialitatem sunt h. e. realitas quaedam physica, formae scilicet pars, quae intensionem conferre supponitur, ad substantiam physice constituendam non pertinet neque cum ea componitur nisi per accidens. Consequentia est evidens, antecedens autem patet, quia in genere et specie et differentiis non comprehenduntur nisi eae partes physicae, quae ad genus et speciem in ratione entis completi et differentiam in tali determinatione physice constituendam concurrunt. Gradus autem intensionis nihil confert ad rationem entis completi ut sic; genus enim et species est ens completum ante quamlibet intensionem, quae fingitur; item differentia est talis ratio metaphysica ante intensionem. Individualitas denique substantialis cum sit realiter adaequate identica cum genere et specie, nihil realitatis physicae continet, quod ad genus vel speciem constituendam non assumitur. — Idem brevius hac consideratione manifestum est: gradus intensionis non constituunt essentiam rei, sed ad essentiam iam constitutam accedunt, id quod ex ipso conceptu intensionis intelligitur; nam si intensio ut talis essentiam constitueret, non esset intensio sed pars constitutiva essentiae. Jam vero quod substantiae iam constitutae physice advenit, non pertinet ad entitatem substantiae neque cum ea unum constituit; unitas enim sequitur entitatem; quare quod non pertinet ad entitatem, non concluditur in unitate entis. — Etiam alia quae pag. 18 exposuimus ad hanc quaestionem facile applicari possunt[1]). Quare s. Thomas Aristotelem secutus saepius iustissime monet[2]), substantias et formas substan-

[1]) Quod ita a priori demonstratur, a posteriori confirmatur a *Suarez* Disp. met. 46 s. 2 nr. 6. Si enim formae substantiales intendi et remitti possent, etiam effectus earum seu composita reciperent magis et minus. Sicut enim est magis calidum, quod intensiorem habet calorem, ita etiam esset magis ferrum, quod intensiorem haberet formam ferri. Sed quod ferrum est, simpliciter ferrum est, non magis vel minus ferrum.

[2]) *S. Thomas* 1 q. 76 a. 4 ad 4; 1 q. 93 a. 3 ad 3; 2. 2 q. 52

tiales in indivisibili consistere neque recipere magis et minus, sed esse sicut numeros. Ergo in corruptione substantiae tota forma, non solum ratio vel gradus eius quidam corrumpitur atque sola materia prima sine ulla determinatione substantiali ad novam substantiam generandam transit.

Haec addere placuit, ut etiam hac ratione appareat, ad elementa in constitutione hominis salvanda ne refracta vel diminuta quidem patere ex nostra argumentatione effugium per viam, quam Averroës et Aureolus eorumque sequaces aperire conati sunt. Reliquum igitur est, ut hominis substantiam ex sola materia prima et anima intellectiva constitutam esse censeamus. Haec est enim vis formae substantialis ut materiae omnem determinationem substantialem formaliter tribuat neque eam in ulla determinatione constitutam supponat.

Quae cum ita sint, apparet quam iuste P. *Suarez* in Disp. met. 13 s. 2 nr. 3 de antiquis atomistis Leucippo, Democrito et aliis, qui atomos quoad essentiam immutabiles statuerant, scripserit: „Hi philosophi imprimis non cognoverunt veram materialem causam, quae sit potentia physice receptiva alicuius actus; nam illae atomi non sunt in potentia ad recipiendam aliquam formam physicam nec possunt dici materia totius compositi nisi eo modo, quo partes integrales dicuntur materia totius et lapides ac ligna materia domus. Unde ulterius fit, ut iuxta illum philosophandi modum formae naturalium entium quasi artificiales tantum sint ... atque ita nulla erit vera substantialis generatio et corruptio". Sane qui materiae primae rationem ignorat, sed corpus in ratione substantiae et corporis complete determinatum substantialiter actuari posse putat, etiam formae substantialis rationem intimam non novit. Quare iterum *Suarez* Disp. met. 15 s. 1 nr. 4: „Antiqui philosophi, inquit, fere omnes ignorarunt formas substantiales ut constat ex his, quae supra retulimus de eorum opinionibus circa materiam

---

a. 1 c; Quodl. 1 a. 6 ad 3; de mixtione elem. Ed. Parm. tom. 16 pg. 353 b.



primam vel primum subjectum transmutationum naturalium. Cum enim existimaverint, illud subjectum esse completum ens actu, non potuerunt substantialem formam agnoscere; nam forma substantialis et materia prima, quae sit pura potentia, quasi correlativa sunt".

Ut hanc disputationem absolvamus, breviter examinandum est alterum atomismi dogma quo statuunt, omnia corpora, etiam viventia atque ipsum corpus hominis, minime esse continua, sed corpusculis minimis ingentis multitudinis discretis quin etiam inter se distantibus constitui[1]), animam autem eiusmodi corpus e multis substantiis conflatum informare. Putant igitur multitudinem ingentem corpusculorum discretorum vel etiam inter se distantium per animam superadditam ad unitatem coniungi posse[2]). Ista discretorum corpusculorum hypothesis, praeterquam quod nullo satis probabili argumento stabilitur atque motus undulatorius, ad quem potissimum explicandum statuitur, in materia discreta atque multo magis in corpusculis distantibus secundum ipsius physicae disciplinae leges impossibilis est, sed in solo continuo intelligi potest[3]), principiis sanae philosophiae omnino repugnat. Qua in re ex duplici quaestione inter Scholasticos agitata, quae sint principia philosophiae peripateticae, discere possumus. Disputabant enim, num sanguis et alii humores per animam humanam informarentur: qui negabant, suam sen-

---

[1]) Haec quaestio de corporum e partibus integrantibus constitutione, cum veracitas sensuum agatur, etiam criticam tangit. Sunt enim qui veracitatem sensuum salvari posse opinentur, cum concedunt physicis, corpora ex minimis particulis divisis componi, dummodo teneant, corpora saltem in ultimis atomis continua esse. Hoc cum ad disputationem de forma substantiali non pertineat, hoc loco mittimus. Id unum quaerere liceat, quomodo veracitas sensuum salva sit in re, quae omnem sensum fugit. Veracitas enim non est negativa, eiusmodi scil. quae nihil falsi referat de re quam sensus non percipiunt, sed positiva, ut id quod refertur, in rebus esse statuatur.

[2]) Cfr. *Pesch*, phil. nat.[2] I nr. 255 sq. pag. 334 sq.

[3]) Cfr. *Pesch*, phil. nat.[2] II nr. 637 pag. 355. — *Urraburu*, Cosmolog. lib. 2 disp. 2 cp. 2 a. 1 nr. 223—225. — *De San*, Cosmol. nr. 294 pag. 363 sqq. — *De Backer*, Cosmol. thes. 18 pag. 136 qqs. — *De la Vaissière*, philos. nat. I nr. 72 pag. 94.

tentiam ex eo probabant, quod sanguis cum reliquo corpore continuitatem non haberet; discreta autem non posse informari forma substantiali una. Qui vero affirmabant, nequaquam sentiebant partes discretas eadem una forma actuari posse, sed contendebant, sanguinem cum corpore aliquo modo continuari[1]). Alterum caput disputationis, quod huc referri potest, erat quaestio, utrum animae brutorum et plantarum essent homogeneae an ex partibus heterogeneis coalescerent. Qui heterogeneitatem partium negabant, ostendere conabantur partes heterogeneas continuas esse non posse atque hanc ob causam eiusmodi corpus non esse unum. Qui autem partes animae materialis heterogeneas esse defendebant, continuitatem partium heterogenearum aliquam statuebant[2]). Ex utraque disputatione manifestum est, omnes in eo conspirasse, non posse substantiam compositam esse unam, nisi eius partes integrantes essent continuae.

Quibus praemissis *dicimus primo:* quantum discretum, quod constat corpusculis extensis sive contiguis sive distantibus, non est per se unum sed multa, quamquam accidentalis quaedam unio intercedit; est aggregatum rerum extensarum, non una res extensa[3]). Quantum discretum enim actualis multitudo est, cum quantum continuum, quod terminis communibus clauditur, non sit multitudo nisi potentia tantum[4]). Hanc positionem per se satis manifestam P. *Suarez* Disp. met. 41 s. 1 nr. 1 et nr. 20 ad abundantiam demonstrat. Unio autem quae inter partes quanti discreti inveniri potest, cum non sit entitativa, sed sive activitatis mutuae sive ordinis alicuius, non facit unum per se. — *Dicimus secundo:* corpuscula discreta,

---

1) Totam hanc controversiam fuse exponit *Urraburu*, Psychol. lib. 2 disp. 9 cap. 4 a. 2 § 3 nr. 256—258.

2) *Urraburu*, Psychol. lib. 1 disp. 1 cap. 4 a. 3 § 5 nr. 70—72. *Suarez*, Disp. met. 4 s. 3 nr. 11 et Disp. met 15 s. 10 nr. 31 sq. et de anima lib. 1 cap. 2 nr. 20. — *Conimbricenses* 1 de gen. et corr. cap. 4 q. 22 a. 1 tertio et a. 2 ad tertium. — *Mastrius*, de anima disp. 1 q. 6.

3) *S. Thomas*, De natura generis cap. 20.

4) Hoc fuse exponit *Aristoteles*, De categoriis cap. 6.





quae ad corpus quoddam aggregandum concurrunt, non habent essentialiter rationem partis, sed singula sunt tota quaedam et completa. Ad cuius evidentiam considerandum est, rationem partis in eo consistere, quod aliquid aut actu realiter unitum est cum alio ad unum esse, quemadmodum partes continui uniuntur, aut quod essentialem exigentiam unionis cum alio quodam ad unum esse habet, adeo ut connaturaliter non existat separatum. Jam vero manifestum est corpuscula ista minima non esse actu realiter unita, cum ex hypothesi discreta vel etiam distantia sint, neque natura sua exigere unionem realem. E contra ex hypothesi atomistica unioni reali repugnant, cum sint individua naturalia neque unquam ad maiora corpora constituenda coniungi possint nisi dynamice et ordinative. Physici enim et chemici, qui non sunt dynamystae, istis corpusculis minimis quantitatem stabilem et omnino clausam tribuunt, quamquam iam non atomis, sed minoribus quibusdam corpusculis, e quibus atomos constitui opinantur. Unde efficitur, corpuscula ista ex hypothesi esse singula tota quaedam et entitative completa. — *Dicimus tertio:* quantum discretum non potest actuari forma substantiali una. Hoc ita intelligendum est, ut etiam in informatione maneat discretum: nam si ea, quae discreta erant, simul cum informatione ad continuum uniantur, iam non discretum, sed continuum informatur, id quod nos contendimus[1]). Discretum autem prout discretum actu substantiali informari, duplici modo intelligi potest: *aut* ita, ut corpuscula discreta, eodem actu informata, maneant substantiae completae et individua sui iuris, quae erant ante informationem et hac ratione unum quodammodo constituere fingantur, *aut* ita ut corpuscula discreta substantiali forma actuata vi ipsius informationis, quamquam discreta manent, rationem partis induant h. e. inter se essentialiter ordinentur ad unam

[1]) In hac quaestione enodanda philosophi quidam atomismi fautores mira quadam facilitate utuntur dicentes, atomos discretas una forma uniri; quo dicto causam finitam esse opinantur. Qua autem ratione id fiat vel fieri possit, ne digitis quidem attingunt.

essentiam et unam naturam constituendam. Et illud prius quidem primo statim aspectu et ex ipsis terminis apparet esse impossibile. Quomodo enim individua multa quae completa et integra manent, unum per se esse poterunt? Alterum autem non minus impossibile esse, hac ratione intelligitur. Videamus primo loco formas materiales divisibiles, inde transitum ad formam spiritualem faciamus et si quae sunt materiales indivisibiles. Secundum hanc igitur hypothesim forma materialis divisibilis corpusculis discretis ita superadditur, ut una pars formae integrans sit in hoc corpusculo, alia pars formae in alio corpusculo a priore discreto. Cum partes formae integrantes sint formae partiales, etiám ipsa corpuscula vi informationis partialis rationem partis induunt; et cum dicunt, totum aggregatum corpusculorum una forma actuari, id ita intelligendum est, totam formam esse in toto aggregato, singulae autem formae partes in singulis corpusculis. Quoad formas indivisibiles autem res ita fere concipi poterit, ut dicamus eandem indivisibilem formam corpuscula discreta alia alio modo actuare, non omnibus eundem suum effectum formalem tribuendo; inde aliquo modo videri potest, per formam corpusculis rationem partis conferri; unde quamquam discreta manent, unam substantiam constituunt. — Hac ratione, ni fallimur, istius opinionis eam interpretationem proposuimus, quae una aliquam speciem veri forsan prae se ferre posse videatur. Verumenimvero etiam hanc speciem vanam esse statim apparet: plane enim falsum est imprimis suppositum, formam substantialem materialem corpusculis „superaddi"; neque minus falsum est alterum quod supponitur, eiusmodi formam posse esse vinculum unius corpusculi ad alterum separatum vel seiunctum corpusculum; atque ex utroque supposito intelligitur, in ista philosophandi ratione latere conceptum formae substantialis falsum. Primo igitur forma substantialis materialis non extrinsecus additur materiae, sed educitur de potentia materiae, quod in hac re maximi momenti est. Producitur quidem forma materialis idque ex nihilo sui, sed nequaquam ex nihilo subjecti; sicut enim in esse et operari a materia dependet,

ita etiam in fieri; a materia inquam et eius dispositionibus, inter quas praecipua quaedam est discretio et continuitas et latitudo et angustia materiae, quae causaliter ad eductionem formae concurrunt, ita ut alia forma nequeat educi nisi quae materiae statui et conditionibus et dispositionibus convenit. Ergó forma in tota sua ratione accommodatur et commensuratur materiae et eius partibus integrantibus et dispositionibus, idque non solum quoad entitativam rationem formae, sed etiam quoad extensionem vel latitudinem. Hinc etiam rationem totius vel rationem partis forma a materia, non materia a forma habet. Quare *s. Thomas*[1]): „In corpore naturali, inquit, invenitur forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem sicut et alia accidentia"; et[2]) „corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi, quia quando iam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud; unde est invenire minimam carnem, sicut dicitur in 1 Physicorum". — Accedit, quod ob eandem commensurationem et accomodationem formae ad materiam, in corpusculis discretis ipsa forma non erit indivisa, sed discreta, idque quemadmodum diximus, non in formas partiales quae constituant unam formam; sed secundum multitudinem et totalitatem corpusculorum in formas totales multas dividitur. Quomodo ergo erit unum animal vel una planta, nisi forte dynamice? — Sequitur illud quod secundo loco diximus, formam unius corpusculi non esse vinculum, quo cum altero corpusculo discreto vel etiam distante uniatur. Nam forma est materiae determinatio entitativa, non extensiva vel quantitativa neque in ratione integritatis vel continuitatis vel ambitus; cuius ratio est, quia forma materialis nulla ratione latitudinem potentiae receptivae, quae est materia, excedere potest; neque ad formam substantialem ullam pertinet materiae tribuere molem vel extensionem, sed solam rationem essentiae. Dynamica autem corpusculorum

---

[1]) *S. Thomas* 1 Phys. lect. 9.

[2]) *S. Thomas* de sensu et sensato lect. 15.

inter se unio non est formae substantialis sed virium accidentalium; ceterum ista dynamica unio ad unitatem substantiae nihil confert.

Quod de formis materialibus divisibilibus diximus, nullo negotio ad animam spiritualem et ad animas materiales indivisibiles, si quae sunt, transferre possumus. Nam unitas hominis et animalium perfectiorum neque essentialiter alterius rationis neque minor est quam ceterorum animalium et plantarum. Ergo materia, quam anima intellectiva informat, non est discreta ex minimis corpusculis ingentis multitudinis composita, sed continua[1]). — Proponuntur praeterea a probatissimis auctoribus alia complura argumenta ad demonstrandam thesim, materiam non constare ex corpusculis discretis[2]). Quae argumenta quia non ex ratione formae substantialis, de qua est nostra disputatio, sed ex aliis fontibus petita sunt, omittimus.

---

[1]) Quae continuitas intelligenda sit vide quaeso in Cosmologia Patris *Urraburu*, lib. 2 disp. 2 cap. 2 a. 1 nr. 222 et 223.

[2]) Cfr. *Urraburu*, Cosmol. l. c. nr. 223 et 225; Psychol. lib. 1 disp. 1 cap. 4 a. 1. — *Cornoldi*, Institutiones philos. specul., in latinum versae a Patriarcha Agostini lectio 39.

# Das Siegeslied des Moses

## Ex 15

Von **Josef Linder**—Innsbruck

Das von den Rabbinen „Meerlied“ genannte Siegeslied der Israeliten nach dem Durchzug durch das Schilfmeer ist eine der herrlichsten Schöpfungen althebräischer Dichtkunst. Das Lied ist darum auch von den Schrifterklärern viel kommentiert worden[1]). Ein gefeierter Lehrer der

[1]) Neben den Kommentaren zum Buche Exodus von *H. J. Crelier*, *Fr. Hummelauer*, *Joh. Weiß*, *E. F. C. Rosenmüller*, *Aug. Dillmann*, *S. R. Driver*, *H. Holzinger*, *C. F. Keil*, *H. L. Strack*, *W. Staerk* (Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl III 1 S. 20—23) und den Geschichts- und Einleitungswerken von *J. W. Colenso* (Part VI pp. 198—200; Appendix n. 99), *J. H. Kurtz*, *R. Kittel* (Geschichte des Volkes Israel I[3] S. 505—506), *H. Greßmann* (Mose und seine Zeit S. 351—52), *H. Gunkel* (RGG IV Sp. 535—36; vgl. II Sp. 52—53), *Kuenen*, *Wellhausen*, *Wildeboer*, *Holzinger*, *Cornill*, *Sellin*, *Steuernagel*, *R. Smend* konnten noch die folgenden Untersuchungen benutzt werden: *Adolf Bender*, Das Lied Exodus 15 (ZatW XXIII [1903] 1—48); *Felix Perles*, Zur althebräischen Strophik (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes X [1896] 110—12); *M. J. Lagrange*, Deux chants de guerre: I. Le cantique de Moïse après le passage de la mer rouge (RB VIII [1899] 532—41); *Paul Haupt*, Moses' Song of Triumph (The American Journal of Semitic Languages and Literatures. XX [1904] 149—72); *J. K. Zenner*, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen I. S. 72—76; *Thalhofer-Wutz*, Erklärung der Psalmen[8] S. 800—808; *A. Agellius*, Com. in Psalmos et Cantica. Romae 1606, pp. 645—50.

Rhetorik, der Franzose *Hersan*, beginnt seine Abhandlung: „Cantique de Moyse, après le passage de la mer rouge, expliqué selon les règles de la Rhetorique“ mit den folgenden Worten: „Cet excellent Cantique peut passer à bon droit pour une des plus éloquentes pièces de l'antiquité. Le tour en est grand, les pensées nobles: le stile sublime et magnifique, les expressions fortes, les figures hardies: tout y est plein de choses et d'idées qui frappent l'esprit et saisissent l'imagination. Cette pièce, qui, selon le sentiment de quelques personnes, a été composée par Moyse en vers hébreux, surpasse tout ce que les profanes ont de plus beau dans ce genre. Virgile et Horace, les plus parfaits modèles de l'éloquence poétique, n'ont rien qui en approche“[1]). Die begeisterten Worte des feurigen Franzosen finden ihren Widerhall bei unseren zeitgenössischen Exegeten. „Das Lied“, sagt *Br. Baentsch*[2]), „zeichnet sich aus durch eine schöne, klangvolle Sprache, Reichtum der Bilder, Kraft der dichterischen Empfindung, dabei durch Klarheit des Ausdrucks und der Gedankenverknüpfung, sowie durch eine geschmackvolle, i. G. regelmäßige Form, gehört also jedenfalls zu den besten Erzeugnissen der hebräischen Poesie“. Ihm stimmt *S. R. Driver* bei[3]): „The ode of triumph is on of the finest products of Hebrew poetry, remarkable for poetic fire and spirit, picturesque description, vivid imagery, quick movement, effective parallelism, and bright, sonorous diction“.

Soweit herrscht unter den Erklärern des Liedes wohl fast allgemeine Übereinstimmung. Aber in anderen Punkten, vor allem in der Frage nach dem Verfasser des Liedes und seiner Entstehungszeit, gehen heute die Ansichten weit auseinander. Entscheidend hiefür ist die Stellung der Erklärer zur modernen Pentateuchkritik im allgemeinen, sowie die Auffassung und Deutung der Verse 15,

---

[1]) Bei *Rollin*, La Manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres II. Paris 1777, p. 528.

[2]) Exodus — Leviticus — Numeri (Handkommentar zum Alten Testament, hrsg. v. W. Nowack I 2) S. 128.

[3]) The Book of Exodus (The Cambridge Bible) 1911 p. 129.

13—17 im besondern. Mit dieser Hauptfrage hängt die Frage nach der Einheit und dem Sprachcharakter des Liedes zusammen, welche gleichfalls sehr verschieden beantwortet wird. Auch über die strophische Gliederung des Liedes herrscht noch nicht vollkommene Übereinstimmung. Diesen strittigen Fragen soll die folgende Untersuchung gelten.

## I. Das Alter des Liedes; sein Verfasser

1. Das Zeugnis der hl. Schrift und der Tradition. Ist Moses der Verfasser des Liedes und ist es so, wie es Ex 15 steht, als Siegeslied der Israeliten nach dem wunderbaren Durchzug durch das Schilfmeer gesungen worden, das ist die erste Frage, vor welche sich der Erklärer des Liedes gestellt sieht. Der das Lied einleitende Vers 15,1 besagt: „Damals sang Moses mit den Israeliten Jahwe zu Ehren das folgende Lied". Auf Grund dieses Zeugnisses hat die traditionelle jüdische und christliche Schrifterklärung das herrliche Siegeslied dem großen Moses selbst zugeschrieben und daran festgehalten, daß dasselbe erstmals als Dank- und Siegeslied zum Lobpreis Jahwes und seiner Großtaten bei der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft Ägyptens am Ufer des Schilfmeeres ertönte. „Moses", schreibt *Josephus Flavius* (Antt. II 16,4), „verfaßte in sechsfüßigem Versmaße ein Loblied auf Gott, das den Dank für seine Güte enthielt". Die mosaische Autorschaft setzt auch *Philo* voraus, so oft er auf diesen Siegesgesang Israels und dessen Aufführung durch einen Männer- und Frauenchor zu sprechen kommt (de vita Mosis [ed. Cohn] l. I § 5 n. 23; § 23 n. 180; l. II (III)§ 35 nn. 256—57; de agricultura [ed. Wendland] §§ 17—18 nn. 79—82; vgl. de vita contemplativa [ed. Cohn] § 11 nn. 85. 87). In der Mechiltha[1]) wird die Autorschaft des Moses und die Ex 15,1 bezeugte geschichtliche Veranlassung festgehalten und zur Grundlage der Erklärung des Liedes genommen.

---

[1]) Siehe Mechiltha, ein tannaitischer Midrasch zu Exodus, übersetzt und erläutert von *Jakob Winter* u. *Aug. Wünsche*. Leipzig 1909. S. 111—46.

Dasselbe Lied wird dann im NT als ᾠδὴ Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ angeführt (Apok 15,3), welches die Sieger über das Tier singen nebst dem Liede des Lammes. „Es wird hier“, sagt *Fr. S. Tiefenthal*[1]), „dieses Liedes gedacht, weil die Befreiung aus Ägypten, deren Krone der Durchzug durch das Rote Meer und der Untergang Pharaos ist, ein Vorbild der durch Christus vollbrachten Erlösung ist“.

Die Annahme der jüdischen und christlichen Tradition, daß mit den einleitenden Worten Ex 15,1 Moses nicht etwa nur als Sänger, sondern noch mehr als Verfasser desselben bezeichnet wird, ist berechtigt. Man wendet zwar ein, daß diese Auffassung durch die Einführung Ex 15,1 nicht gefordert wird[2]), ja man behauptet sogar, daß das Lied in V. 1 mit Unrecht dem Moses zugeschrieben werde, da die Ansiedlung in Kanaan in den VV. 13. 16. 17 als schön vollzogen vorausgesetzt sei[3]). Auf diese Begründung wird später näher eingegangen werden. Für jetzt genüge der Nachweis, daß die traditionelle Auffassung der Einführung Ex 15,1 nur den naheliegenden, natürlichen Sinn derselben zum Ausdruck bringt. Die gleiche Redeweise, ja dasselbe Verbum: „Da sangen Debora und Barak“ wird Richt 5,1 zur Einleitung des Siegesliedes der Debora und des Barak gebraucht. Dadurch werden dieselben nach der gewöhnlicheren Ansicht der Exegeten als Verfasser ihres „Doppelliedes“ eingeführt. Daß aber an der Autorschaft des Barak und der Debora festzuhalten ist, hat *M. von Faulhaber* schön gezeigt[4]). Was nun hier recht ist,

---

[1]) Die Apokalypse des hl. Johannes. S. 603—604. Vgl. *Fr. Ribera*, Com. in Apoc. ad 1; *H. B. Swete*, The Apocalypse of St. John p. 192; *W. Bousset*, Die Offenbarung Johannis. S. 393. Die Beziehung der ᾠδὴ Μωυσέως von Apoc 15,3 auf Deut 32, welche von anderen Erklärern angenommen wird, entspricht nicht dem Tenor der Stelle welche von einem Siegeslied „am gläsernen Meere“ spricht.

[2]) *Fr. Delitzsch*, Neuer Commentar über die Genesis S. 29.

[3]) Siehe *Aug. Dillmann*, Die Bücher Exodus und Leviticus S. 154 *A. Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments. I 1, S. 227. Dieselbe Begründung kehrt bei allen Bekämpfern der mosaischen Autorschaft unseres Liedes wieder.

[4]) Charakterbilder der biblischen Frauenwelt. S. 90.

wird auch Ex 15,1 für Moses als Verfasser des Siegesliedes billig sein. Spricht denn nicht für ihn dazu noch seine Führerrolle und hervorragende Stellung beim Auszuge des Volkes, seine Geistesgröße und überhaupt seine schriftstellerische Betätigung, welche im Pentateuch und in den Büchern des A u. N T klar bezeugt ist? „Ist die Überlieferung, daß schon Mose und sein Volk jenes einzige Ereignis (der wunderbaren Rettung beim Durchzug durch das Schilfmeer) durch ein Siegeslied gefeiert haben, innerlich zu wohl begründet und auch durch das sonst bezeugte gesangreiche Leben des alten Volkes[1]) zu gut gestützt, als daß sie einfach verworfen werden dürfte" (*Aug. Dillmann*), dann wird wohl die auf Ex 15,1 beruhende Ansicht und Erklärung der jüdischen und christlichen Tradition, daß Moses selbst, der „in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet war" (Apg 7,22; vgl. Philo, de vita Mosis [ed. Cohn] l. I § 5 n. 23), der Verfasser des Liedes ist, zu Recht bestehen. Insolange wenigstens wird die traditionelle Ansicht Geltung haben, als die Kritik nicht mit wirklich einwandfreien Gründen den Nachweis erbringt, daß das Lied, sei es ganz oder teilweise, nicht von Moses herrühren kann.

Auf den Einfall von *de Wette*[2]), daß der Gesang für ein Impromptu zu lang sei, hat schon *Rosenmüller*[3]) mit dem Hinweis auf die von arabischen Dichtern extemporierten Lieder geantwortet, und *Joh. Weiß*[4]) fügt noch gut bei: „als ob der hochgebildete Moses unter dem lebendigen Eindrucke des großen Wunders, vom Geiste Gottes berührt, unfähig gewesen wäre, dieses Lied zu singen". Für die Gegenwart aber bezeugt uns *L. Schneller*[5]): „Bei Hochzeiten und Begräbnissen sind diese Lieder noch heute oft Augenblicksgedichte, welche der Vorsinger oder die Vorsingerin ersinnt".

---

[1]) Siehe Num 21,14 „Buch der Kriege Jahwes" u. vgl. Num 10, 35—36; 21,17—18; 21,27—30. — Jos 10,13 „Das Buch der Wackeren (der Helden)" oder nach anderen Erklärern „Das Buch der Lieder". — Richt 5 = Das Siegeslied des Barak und der Debora.

[2]) Kritik der Israel. Geschichte S. 215.

[3]) Scholia in V. T. II[3] pp. 287—88.

[4]) Das Buch Exodus. S. 109.

[5]) Kennst du das Land? S. 167. Siehe ferner *G. Dalman*, Palästinajahrbuch V (1909) S. 25.

Verfehlt sind ebenso die neueren Versuche [1]), das Siegeslied der Israeliten auf das „Mirjamlied" Ex 15,21 (= Ex 15,1) zu beschränken. Dieser Vers ist der vom Frauenchor unter Führung Mirjams gesungene Refrain, aber nicht „das ganze Lied, das nicht einmal, immer wieder, stundenlang angestimmt wird" (*H. Greßmann*). Im Buche der Weisheit wird von der Siegesfeier der Israeliten gesagt (10,20—21): „Die Gerechten ... priesen, o Herr, deinen heiligen Namen und besangen einmütig deine schützende Hand, denn die Weisheit öffnete den Mund der Stummen und machte die Zungen der Unmündigen beredt". Der hl. Verfasser des Buches der Weisheit spricht hier nicht bloß vom Refrain des Liedes (Ex 15,1. 21), sondern vom Liede selbst. Das zeigen seine Anspielungen auf Ex 15,3 („Jahwe ist sein Name") und 15,6 („Deine Rechte, Jahwe u. s. w."); dies lehrt dann weiter der Satz, daß die Weisheit den Mund der Stummen öffnete und die Zungen der Unmündigen beredt machte. Auf Gott wird die Begeisterung zurückgeführt, der, wie er das in banger Furcht verstummte Volk zum Lobgesang entflammte, so auch die schwerfällige Zunge des Moses (Ex 4,10; 6,12. 30) löste und ihn zum beredten Barden der göttlichen Großtaten machte [2]).

2. Die „Erweiterungs"-Hypothese. Eine Mittelstellung zwischen Tradition und moderner Kritik nehmen jene Exegeten und Metriker ein, welche wie *H. L. Strack* [3]), *Ed. Sievers* [4]), *J. W. Rothstein* [5]) u. a. mit der Annahme einer späteren Erweiterung des ursprünglichen Mosesliedes operieren. *Strack* führt folgendes aus:

„Durch Sprache und Inhalt erweisen sich namentlich die zwei ersten Strophen (d. i. VV. 2—5; 6—10) als uralt; sie enthalten nichts, was gegen ihr Entstandensein unmittelbar nach dem gefeierten Ereignisse spräche. Und so dürfen wir in Bezug auf sie der Überschrift Glauben schenken. Die dritte Strophe aber setzt die Eroberung Kana'ans voraus, und zwar nicht etwa im

---

[1]) *H Gunkel* RGG Sp. 52; *H. Greßmann*, Mose und seine Zeit S. 351. Vgl. *R. Kittel*, Geschichte des Volkes Israel. I³ S. 505.

[2]) Siehe *P. Heinisch*, Das Buch der Weisheit S. 211—12; *C. Gutberlet*, Das Buch der Weisheit S. 262—63: *R. Cornely*, Comm. in Librum Sapientiae pp. 397—98. Vgl. noch Ps 106 (105),12 (siehe n. 4).

[3]) Exodus S. 213—14.

[4]) Metrische Studien I. Studien zur hebräischen Metrik. S. 408—409.

[5]) Moses und das Gesetz II S. 27. (Biblische Zeit- u. Streitfragen II. Serie. 10/11. Heft).



Weissagungston, sondern als geschichtliche Tatsache ... Das alte Lied hat schwerlich mit V. 10 geendet, sondern wahrscheinlich (da die VV. 12—17 unter sich zusammenhängen) entweder mit V. 18 oder mit V. 11 oder mit V. 11 u. 18. — In seiner gegenwärtigen Gestalt ist das Lied ein Festgesang, vielleicht zum Passafest am Heiligtum nach der Eroberung Kana'ans, ein Festlied gesungen zur Erinnerung an die Errettung Israels vor den verfolgenden Ägyptern. Die Schlußstrophe, und damit die Vollendung des ganzen Liedes, darf in die Zeit bald nach der Eroberung Kana'ans gesetzt werden. In die Zeit Davids oder in noch spätere Zeit hinabzugehn, wird weder durch V. 13 noch durch V. 17 nötig gemacht. — Die Annahme, daß das altmosaische Lied, nachdem es liturgischen Zwecken zu dienen begonnen hatte, erweitert worden, wird durch die Tatsache, daß mehrere Psalmen und zahlreiche deutsche Kirchenlieder ähnliche Erweiterungen erfahren haben, nicht unerheblich unterstützt".

Daß manche Psalmen durch liturgische Zusätze erweitert wurden, ist wahr. Sehr wahrscheinlich ist auch, daß das herrliche Siegeslied des Moses als Festgesang am Passahfeste liturgische Verwendung fand[1]). Hierauf dürfte auch der prosaische Zusatz V. 19 hinweisen, wie *Hummelauer* (p. 161) und *Joh. Weiß* (S. 110), wie es scheint, zutreffend bemerken: „Das Lied wurde am Schilfmeere zum ersten Male gesungen. Es sollte aber bei der Erinnerungsfeier an diese große Wohltat alljährlich wiederholt werden. Dazu genügte die bloße Absingung des Liedes nicht, da dasselbe den Hergang des Ereignisses mehr voraussetzt als erzählt. Daher nach Absingung des Liedes der Verlauf der Begebenheit entweder erzählt oder auch mimisch dargestellt wurde. V. 19 führt denn auch das Wesentliche (*Hummelauer*: ‚tria capita primaria') dieser wunderbaren Befreiung, nämlich das Nachjagen der Ägypter ins Rote Meer, ihre Vernichtung und die Errettung der Israeliten, an". Ob nun durch diese liturgische Verwendung des Liedes der eine oder andere Zusatz, was ja an sich möglich ist, hinzukam, soll in der textkritischen Behandlung der drei im Liede vorkommenden Tristichen (VV. 8. 15. 17) untersucht werden. Jedenfalls aber geht die Annahme zu

[1]) Vgl. Is 30,29: „Lieder werdet ihr singen wie in der Nacht der Festweihe" (d. i. wohl des Passahfestes).





weit, daß die ganze dritte Strophe eine Erweiterung späterer Zeit sei, weil die beiden ersten Strophen, „selbst wenn man das Epiphonem V. 18 noch hinzunähme, keinen rechten Abschluß haben, und das ganze Lied seinem Bau nach auf seinen jetzigen Umfang angelegt scheint“ (*Aug. Dillmann*). „Das Lied macht durchaus den Eindruck einer einheitlichen Composition“ (*Baentsch*, *Joh. Weiß*) und durch die Strophik wird diese Ansicht, wie wir sehen werden, hinreichend gesichert. Darum ist auch diese Hypothese von einer späteren Erweiterung des Liedes, wie sie von *Strack*, *Sievers*, *Rothstein* u. a. vertreten wird, von der großen Mehrzahl der Erklärer heute aufgegeben. Wir sind damit vor die Alternative gestellt, das ganze Lied entweder mit der Schrift und der Tradition dem Moses zuzueignen oder aber einem unbekannten Dichter späterer Zeit. Für die letztere Annahme kämpft die moderne Kritik.

3. Die Datierungsversuche der modernen Kritik. So einmütig die Kritik ist in der Bekämpfung des mosaischen Ursprungs unseres Liedes, so uneinig ist sie in der Ansetzung des Zeitalters desselben[1]).

a) Nach dem Urteile von *H. L. Strack* (siehe oben), *Aug. Dillmann* (S. 124), *E. Sellin*[2]) gehört die Vollendung des Liedes, bezw. dessen Umbildung und Erweiterung aus einem älteren, aber kürzeren Liede aus der Mosezeit, der ersten Zeit nach der Ansiedlung in Kanaan an. Als Erzeugnis „der Frühzeit in Kanaan“ möchte auch *R. Kittel*[3]) das Lied verstehen, an die vordavidische Zeit denkt *Fr. Delitzsch*[4]).

In Betracht kommen für diese Ansicht vor allem die Ausführungen *Dillmanns*, welcher im Anschluße an *Knobel* neben dem hohen poetischen Wert des Liedes die Altertümlichkeit der Sprache hervorhebt. Dahin gehören die Vergleichungen in V. 5. 10. 16, die Bezeichnungen Jahwes als אִישׁ מִלְחָמָה „Kriegsmann“ V. 3, נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ „verherrlicht durch Kraft“ V. 6, תְהִלֹּת

---

[1]) Eine teilweise Übersicht bietet *H. Holzinger*, Einleitung in den Hexateuch S. 233—35.

[2]) Einleitung in das Alte Testament S. 19—20.

[3]) A. a. O. S. 505. [4]) A. a. O. S. 29.

נוֹרָא „furchtbar an Ruhmestaten“ V. 11, dann die Bezeichnungen Kanaans als נְוֵה קָדְשׁ heiliger Wohnsitz (Jahwes)“ הַר נַחֲלַת יה׳ „Berg des Erbteils Jahwes“ V. 13. 17, Wörter und Ausdrücke wie נֶעֶרְמוּ V. 8. רָעַץ V. 6, צָלַל V. 10, אֱלֹהֵי אָבִי V. 2 (vgl. hiezu Ex 3,6 und 18,4), אַלּוּפִים u. אֵילִים V. 15 (vgl. Gen 36,15), Bedeutungen wie die von גָּאָה V. 1, הָרַס V. 7, auch רָמָה V. 1 u. 21 u. נֵד V. 8, sowie der fast ausschließliche Gebrauch der Suffixe מוֹ u. מוֹ (neunmaliges מוֹ gegen einmaliges הֶם V. 16), zweimaliges כְּמוֹ V. 5. 8 (כְּ V. 7. 10), das Relativpronomen זוּ V. 13. 16, Abwesenheit des Artikels, der V. 8—10. 12. 13 deutlich fehlt[1]), in den übrigen Versen eben auf der mass. Punktation beruht. Aus diesen poetischen und archaistischen Eigentümlichkeiten des Liedes schließt *Dillmann* auf das hohe Alter desselben. Ähnlich bemerkt *Sellin*: „Die Auffassung Jahwes als Kriegsmannes V. 3, als Königs V. 18, sein Vergleich mit anderen Göttern V. 11 sind Bestätigungen des hohen Alters“. Gleichwohl aber kann nach *Dillmann* das Lied so, wie es hier lautet, am Roten Meer nicht gesungen sein, „weil es die Einführung Israels in Kanaan und seine Ansiedlung um das Heiligtum Gottes her als Fortsetzung jener Wundertat am Meer, und zwar nicht etwa im prophetischen Vorausblick, sondern als schon vollzogen im Perfekt (V. 13 ff) beschreibt“. Auf Grund dieser, wie wir sehen werden, irrigen Deutung kommt er dann zur Annahme, „daß ein älteres, aber kürzeres Lied aus der Mosezeit, zu welchem jedenfalls V. 1, auch 2 und 3 gehörten, späterhin nach der Ansiedlung im Lande zu dem jetzigen größern kunstvollen Festlied erweitert wurde“. V. 17c: „Bei dem Heiligtum, das deine Hände zugerichtet“ bezieht er auf das Bundeszelt in Silo; denn „an das von David auf dem Sion für die Lade errichtete Zelt (2 Sam 6,17; 7,6 f) oder den Salomonischen Tempel zu denken, zwingt nichts; das Ziel der Aussage war vollständig erreicht, nachdem in Silo (Jos 18,1; Richt 18,31; 1 Sam 1,3 ff: 3,3. 15; Jer 7,12 ff) ein gemeinsames Heiligtum hergestellt war“.

b) Bei den neueren Kritikern jedoch ist die Auffassung, daß *V. 17c* den Bestand des Tempels als geschichtliche Tatsache voraussetze, zur herrschenden geworden. Demgemäß wird das Lied in die israelitische

---

[1]) „Auch im Debora-Liede (Richt 5) fehlt את ca. 11 mal und steht niemals“. *Ed. König*, Lehrgebäude der Hebr. Sprache 3 § 288a. Vgl. noch 2 § 125,3 über die „volltönende, archaistische Form“ des „poetisch-rhetorischen מוֹ“ u. 3 § 51 über das Relativpronomen זוּ.

Königszeit angesetzt von *Ed. Reuß*[1]) (Zeit des Königs Salomon), *S. R. Driver*[2]) (die erste Zeit der davidischen Dynastie), *G. Wildeboer*[3]) („vordeuteronomisch"), während *A. Jülicher*[4]), *Br. Baentsch*[5]) und *W. Staerk*[6]) mit der Datierung desselben in die „deuteronomische" Periode herabgehen.

„Form, Vorstellungskreis, Theologumena", sagt *Jülicher*, alles paßt zur deuteronomistischen Epoche . . .; die übrigen Merkmale der Altertümlichkeit sind nur solche der archaistischen Velleität". Nach *Baentsch* aber „läßt sich die einzigartige Bedeutung, die hier dem jerusalemischen Tempel als dem Centralpunkte des ganzen heiligen Landes beigemessen wird" (V. 17 c), . . . „geschichtlich doch nur bei einem Schriftsteller begreifen, der ganz von deuteronomischem Geiste erfüllt war . . . Gegen eine Entstehung unseres Liedes im Exile selbst dürfte der triumphierende Ton, der es vom Anfang bis zum Ende durchzieht, sprechen; eher dürfte es der durch das deuteronomische Gesetz heraufgeführten neuen Zeit zugesprochen werden, in der die Erinnerung an die großen Taten Jahves in der Vergangenheit eine Neubelebung und religiöse Vertiefung erfahren hatte". *W. Staerk* wäre zwar geneigt, anzunehmen, daß unser Hymnus in eine ältere (etwa salomonische) Zeit hinaufreichen könnte. Aber „der Hymnus gipfelt in der Verherrlichung des Zion als des ‚Eigentumsberges' Gottes, als hätte die ganze große Anfangsgeschichte Israels nur darauf abgezielt, daß es seinen Gott an dieser einen heiligen Stätte anbeten und in Jerusalem seine neue Heimat finden sollte. Daraus können wir mit einiger Sicherheit auf den geschichtlichen Standort des Dichters schließen. Er vertritt wohl die uns aus dem 5. Buche Mose bekannte Auffassung von Jerusalem als der einzig berech-

1) Geschichte des Alten Testaments § 171,2

2) The Book of Exodus S. 131. Früherv ertrat derselbe (s. *Driver-Rothstein*, Einleitung in die Literatur des alten Testaments S. 31) eine der Auffassung der Tradition näher stehende Ansicht: „Wahrscheinlich ist der größere Teil des Liedes mosaisch und beschränkt sich die Umwandlung oder Erweiterung auf die Schlußverse, denn der Stil ist im allgemeinen altertümlich und der triumphierende Ton, von dem es durchweg getragen wird, ist gerade der, welcher durch das von ihm gefeierte Ereignis von selbst dem Dichter eingegeben werden mußte".

3) Die Literatur des Alten Testaments. S. 26—27. 261.

4) Jahrbücher für protestantische Theologie. VIII [1882] S. 124-26.

5) A. a. O. S. 129. 6) A. a. O. S. 22—23.

tigten Kultstätte in Israel, wird also in das 6. Jahrhundert v. Chr. gehören".

c) In die nachexilische Zeit endlich verlegt das Lied Ex 15 die extreme Richtung der Kritik in Anwendung und Durchführung des bekannten Leitsatzes: „Die Propheten älter als das Gesetz, die Psalmen jünger als beide". Als einen „späten Psalm" hat *J. Wellhausen* Ex 15 erklärt[1]) und weiterhin behauptet, daß „das Lied Exod. 15 abgesehen von dem alten Anfange ein Psalm in der Weise der Psalmen sei und keine Ähnlichkeit habe mit den historischen Liedern Jud 5, 2 Sam 1, Num 21"[2]) Als „später Psalm" ist dann das Lied natürlich nachexilisch. Nach *H. Holzinger*[3]) „spiegelt das Lied unwillkürlich die Situation unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil wieder, wo allerdings zunächst eben der Zion und seine Umgebung „Erbe des Volkes" und „Das heilige Land" V. 13 war, auf dem dieses eingepflanzt war. Die Rückkehr aus der Gefangenschaft gab genug Anlaß, des Auszuges aus Ägypten zu gedenken". Um den Nachweis des nachexilischen Ursprungs des Liedes hat sich *Adolf Bender* bemüht. Die These, welche er bewiesen zu haben glaubt, lautet: „Das Lied Ex 15,1b—18 ist nach jeder Hinsicht ein Psalm. Schon allein diese Tatsache verweist es in die nachexilische Zeit, und zwar als ganzes"[4]). Der Beweis wird vor allem aus dem „Psalmencharakter" und dem „Sprachcharakter" des Liedes geführt. Im Gegensatze zu *H. Holzinger*, welcher das Lied aus der Situation unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil entstanden sein läßt, geht *B.* mit der Begründung, daß das Lied „den Priesterkodex kennt", noch weiter mit seiner Datierung herab: „Mit der ungefähren Datierung um 450 dürfte das Richtige getroffen sein"[5]). Zu diesen Ergebnissen haben sich zustimmend ge-

---

[1]) Israelitische und jüdische Geschichte[2] S. 12 Anm. So auch schon *A. Jülicher* u. *T. K. Cheyne* (The origin and religious contents of the Psalter. London 1891 p. 31).

[2]) Prolegomena zur Geschichte Israels[5]. S. 358 Anm.

[3]) Exodus S. 50.

[4]) A. a. O. S. 45. [5]) A. a. O. S. 47.

äußert *Carl Steuernagel*[1]), *Rudolf Smend*[2]) u. ***Paul Haupt.*** Nach letzterem hat *Bender* abschließend gezeigt, daß die Sprache des Siegesliedes des Moses nicht alt, sondern spät sei. Die angeführten Archaismen seien nur künstlich. Jedoch hält er es für möglich, daß dasselbe noch um ein Jahrhundert später entstanden und lange nach der Vollendung des Pentateuchs eingeschoben worden sei[3]).

Auf katholischer Seite hat *M. J. Lagrange* in der eingangs zitierten Abhandlung der Revue Biblique VIII [1899] S. 539—41 diese extremen Aufstellungen der Kritik sich zu eigen gemacht[4]). Er gesteht zwar zu, daß absolut genommen nichts hindert, die Abfassung des Liedes dem Moses zuzuschreiben, weil der Inhalt der Situation unmittelbar nach dem Durchzug durch das Rote Meer ganz entspreche und die Perfekta der 3. Strophe für poetische Schilderungen genommen werden können. Auch „die verhüllte Anspielung auf das Heiligtum auf dem Berge Gottes kann dem prophetischen Geiste des Moses zugeschrieben werden und, wenn das Heiligtum als bereits errichtet gedacht ist, kann es sich um eine ideale Präexistenz handeln". „Andererseits aber", so fährt er fort, „wäre irgendein Verfasser sehr ungeschickt gewesen, wenn er sich nicht in die Situation versetzt hätte, welche das Thema für das Gedicht bildete. Man kann schwer annehmen, daß ein so regelmäßiges Gedicht in einer Regung des Enthusiasmus mit der gleichen Kunst verfaßt ist, wie die zum liturgischen Gesang bestimmten Psalmen. Die angeführten Feinde sind jene, mit welchen Israel später häufige Kämpfe hatte; die Philister aber scheinen sich in der Šephela nicht vor Ramses III niedergelassen zu haben, und was Edom und Moab betrifft, so treffen wir auf dem Zuge der Israeliten auf sie erst dann, als derselbe nach den ersten Versuchen gegen den Süden des Landes Kanaan sich wandte; übrigens hatten sie damals von den Israeliten nichts

---

[1]) Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. S. 259.

[2]) Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht. S. 139. 143.

[3]) A. a. O. S. 153—54.

[4]) Auch *Fr. E. Gigot* (Special Introduction to the Study of the Old Testament I p. 112) führt unter den Post-Mosaica des Pentateuchs, „which are considered as such by most contemporary critics". „the Canticle in Exod 15,1—17" auf. Als Grund gibt er an: „contains a reference to the Lord's House, the Temple on Mount Sion (see verses 13. 17)".

zu fürchten, da Gott wollte, daß sie dieselben respektieren sollten (Deut 1 u. 2). Die ganze dritte Strophe erklärt sich besser mit einer gewissen Wiederaufnahme der Tatsachen (avec un certain recul des faits), und der Abgesang scheint enge mit dem Gedichte zusammenzuhängen, da er die Existenz des Heiligtums auf dem Berge Sion voraussetzt. Zwar sagt die Überlieferung klar, daß man damals ein Lied sang, was sehr natürlich ist, und es ist auch kein Grund vorhanden gegen die Annahme, daß das 15,21 angezeigte Thema dem des Gedichtes entspricht. Der letzte Grund, oder wenn man lieber will, der inspirierende Ausgangspunkt geht also auf die Zeit des Moses zurück, und man konnte ihm sehr wohl ein späteres Lied zuschreiben. Das Verfassen von Gelegenheitsstücken, die in den Mund geschichtlicher Persönlichkeiten gelegt werden, ist ein allgemein angenommener literarischer Vorgang, ohne daß man hier Betrug oder Irrtum anzunehmen brauchte".

„Welcher Zeit also soll man das Lied in der gegenwärtigen Form zuschreiben? *Dillmann* betont sehr die Archaismen der Sprache und der Grammatik. Sie sind viel weniger zahlreich, als er meint, und ohne behaupten zu wollen, daß die Archaismen mit vorgefaßter Absicht und mit Vorliebe gebraucht sind, so weiß man, daß die Poesie gerne alte Formen gebraucht. Andererseits ist ein Ausdruck wie „Das heilige Land" für das Land Kanaan V. 13 ein Zeichen jungen Alters. Es ist nicht sicher, daß das Lied in seiner gegenwärtigen Gestalt Osee bekannt gewesen ist, so daß er 2,17 auf Ex 15,21 anspielen konnte. Isaias 12,2 zitiert es in seinem Danklied, aber diese Stelle gehört nicht zu den ältesten der Sammlung. Eine ähnliche Inspiration findet sich Is 63,11. Man sieht, daß in der Zeit der Gefangenschaft von den alten Gnadenerweisen Gottes der Durchzug durch das Rote Meer als typisch angesehen wurde. Dieser Gott, der die Israeliten so liebevoll aus Ägypten nach Palästina führte, wird er nicht die Juden aus Babylon zum heiligen Tempelberge zurückführen? Es scheint uns, daß diese Erinnerungen und diese verschleierte Hoffnung (V. 17) mit einander vereint dem Gedichte einen Akzent geben, der noch ergreifender ist, als wenn es von Moses selbst herrührte".

Soweit die Ausführungen von *Lagrange* über den Ursprung unseres Liedes. Sie sind hier fast vollständig wiedergegeben, weil in denselben die herkömmlichen Einwände der Kritik gegen die Abfassung des Liedes durch Moses kurz zusammengefaßt sind. Nur der eine Beweis der Kritik aus dem „Psalmencharakter" des Liedes, wie er später von *Bender* geführt wurde, wäre noch hinzuzufügen.

In drei Etappen ist die Kritik in der Bekämpfung der Echtheit des Siegesliedes des Moses vorangeschritten:

1) Zuerst wurde mit Berufung auf die VV. 13—17 die Behauptung aufgestellt, daß dieselben die Ansiedlung des Volkes in Kanaan bereits als schon vollzogen voraussetzen. Daraus wurde der Schluß gezogen, daß das Lied erst nach der Ansiedlung in Kanaan entstanden sein konnte.

2) Weiter wurde dann V. 17c in dem Sinne erklärt, daß derselbe den Bestand des Tempels als geschichtliche Tatsache voraussetze, und infolge dessen wurde die Entstehung des Liedes in die Zeit nach dem Tempelbau angesetzt.

3) Endlich wurde noch in Anwendung des oben erwähnten Leitsatzes der Kritik aus dem „Psalmencharakter" des Liedes die nachexilische Abfassung desselben zu erweisen gesucht. Zur Unterstützung dieses Beweisverfahrens wurde auch der sog. „Sprachbeweis", bezw. die Bekämpfung des von *Dillmann* für das hohe Alter des Liedes geführten Sprachbeweises zu Hilfe genommen.

4. M o s e s d e r V e r f a s s e r d e s S i e g e s l i e d e s. Die Zeugnisse der Schrift und der Tradition für die Abfassung des Siegesliedes durch Moses wurden bereits angeführt (n. 1). Können diese Zeugnisse gegenüber den Einwänden der Kritik bestehen?

Der erste Gegenbeweis ist aus den Zitaten und Reminiszenzen zu führen, welche sich aus dem Liede Ex 15 in den späteren Büchern des AT finden. Keines Ereignisses aus der Geschichte Israels wird so oft und so freudig gedacht als der wunderbaren Errettung aus der Knechtschaft Ägyptens. Daher ist von vornherein zu erwarten, daß auch das Siegeslied vom Schilfmeer, welches diese wunderbare Errettung in den höchsten Tönen feiert, wenn es mit diesem Ereignis selbst gleichzeitig ist, seine Spuren in den späteren Büchern des Alten Bundes hinterlassen haben wird. So ist es auch in der Tat.

An Zitaten und Reminiszenzen kommen vor allem in Betracht: Weish 10,20—21; das Lied der Judith 16, 13(16) = Ex 15,6. 11 u. 16,2(3) ὅτι θεὸς συντρίβων πολέμους Κύριος = Ex 15,3 LXX; Neh 9,11 = Ex 15,5. 10; Ps 118(117),14. 16. 28 = Ex 15,2. 6; Ps 106(105),11. 12

= Ex 15,5 u. Ex 14,31; Ps 89 (88), 7—9 = Ex 15,11; Ps 78 (77),13. 54 = Ex 15,8. 17; Ps 77 (76), 14—17. 21 = Ex 15,11. 13; Ps 68 (67),5 = Ex 15,3; Ps 24 (23),8 = Ex 15,3; Is 12,2. 5 = Ex 15,2. 1. 21; Os 2,17 hebr. (= 2,15 Vulg.) = Ex 15,21; Jos 2,9. 24 = Ex 15,15. 16.

Das Zeugnis des Buches der Weisheit ist schon besprochen worden. Die Worte (Neh 9,11), welche Esdras in seinem an geschichtlichen Reminiszenzen reichen Sündenbekenntnisse vor dem Volke spricht, sind aus Ex 14,21. 22 u. Ex 15,5. 10 entnommen und lauten: „Du zerteiltest vor ihnen das Meer, sodaß sie auf trockenem Boden mitten durch das Meer zogen; ihre Verfolger aber schleudertest du in die Tiefen wie einen Stein in mächtige Wasser". Diese Anführung beweist nicht nur das Vorhandensein des Liedes zu Esdras' Zeit, sondern noch mehr, daß dasselbe in der Erzählung des Buches Exodus, wie jetzt, auf Ex 14 folgte. Diese Schlußfolgerung wird auch von *Baentsch* und *Bender* anerkannt. Für das Vorhandensein des Liedes in der Zeit des Esdras zeugen auch die Zitate in Ps 118 (117),14. 16. 28 = Ex 15,2. 6; und aus der Stelle Ps 106 (105),11—12 = Ex 15,5 u. 14,31: „Die Wasser bedeckten ihre Bedränger: nicht einer von ihnen blieb übrig. Da glaubten sie seinen Worten, sangen seinen Ruhm" folgt wiederum, daß der (exilische) Verfasser des Psalmes Ex 15 „in seinem jetzigen Zusammenhang gelesen hat"[1]). Damit ist aber die extremste Ansicht von *P. Haupt* als willkürlich und unhaltbar erwiesen.

Noch weiter zurück, in die Zeit vor dem Exile, werden wir mit der Datierung, richtiger mit der Konstatierung des Vorhandenseins des Liedes durch das Zitat bei Is 12,2 = Ex 15,2 (vgl. auch die Anspielung Is 12,5 = Ex 15,1. 21) geführt. Man wendet nun freilich ein, daß die Stelle Is 12 „nicht zu den ältesten der Sammlung gehöre" (*Lagrange*) oder „einer sehr jungen Zeit angehöre" (*Baentsch*). Aber die seit *Ewald* beliebte Leugnung der Echtheit von Is 12 wird widerlegt durch den engen Zusammenhang, in welchem Is 12 zu dem unmittelbar Vorhergehenden steht, und den harmonischen Abschluß, welchen diese Stelle für das Buch vom Emmanuel, ja für den ganzen Teil von Kap. 1—12 bildet[2]).

---

[1]) *Baentsch* S. 129; vgl. *Driver* p. 131 u. *Bender* S. 47.

[2]) Siehe hierüber die trefflichen Ausführungen von *J. Knabenbauer*, Plan und Gedankengang des Isaias. ZkTh II [1878] S. 671; Erklärung des Propheten Isaias S. 22. 188. — Vgl. noch *C. von Orelli* Der Prophet Jesaja. S. 54. *K. Marti*, Das Buch Jesaia. S. 117.

Schön bemerkt auch *Franz Delitzsch*[1]): „Der Gottesname קדוש ישראל mit dem (der Prophet V. 6) schließt, ist wie das Anagramm des Verfassers". Der Prophet Isaias, der in seinem Siegeslied 12,2 das Siegeslied des Moses Ex 15,2 wörtlich zitiert[2]), ist daher ein unwiderleglicher Zeuge für das Vorhandensein desselben in der Königszeit. Damit fallen aber auch die Aufstellungen jener Kritiker, welche das Lied in die nachexilische Zeit oder in die „deuteronomische" Periode ansetzen wollen.

Dieser Beweis kann auch aus der allerdings verschieden gedeuteten Stelle des Propheten Osee 2,17 hebr. = 2,15 Vulg. eine Bestätigung erfahren. Der Prophet sagt, daß Israel nach seiner Errettung aus dem Exil „singen werde" (וְעָנְתָה Vulg. *canet)*[3]), „wie in den Tagen seiner Jugend, da es heraufzog aus dem Lande Ägypten". Die Richtigkeit dieser Deutung vorausgesetzt, und sie verdient auch wirklich vor allen anderen den Vorzug, läßt sich die Bezugnahme auf Ex 15 nicht in Abrede stellen[4]).

Mit den Reminiszenzen aber im Psalm Asaphs, des Zeitgenossen Davids[5]), 78 (77),13. 54 = Ex 15,8. 17 und in den davidischen Psalmen 68 (67),5 ביה[וה] שְׁמוֹ = Ex 15,3 יהוה שְׁמוֹ[6]) und 24

---

[1]) Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia[3]. S. 177.

[2]) Der Kuriosität halber seien hier die folgenden Sätze *Benders* (S. 46) mitgeteilt: „Aber hier (Is 12,2 u. Ps 118,14) von literarischer Abhängigkeit reden, heißt unsere modernen Begriffe an vergangene Zeiten anlegen. Wenn wir daran denken, daß täglich im Tempel Psalmen gesungen wurden, so finden wir es ganz natürlich, daß uns derlei abgerundete Verse mehr als einmal begegnen. Es sind Courantmünzen, die jeder Dichter ausgibt". Aber warum wird diese „Courantmünze" aus dem Siegesliede des Moses gerade nur im Siegesliede Is 12,2 und, da Ex 15 als Passahhymnus gebraucht wurde, im Passahpsalm 118 (117),14. 28 wörtlich wiederholt?

[3]) Zur Bedeutung von עָנָה = singen vgl. Ex 15,21; 32,18; Num 21,17; 1 Sam 18,7; 21,12; 29,5; Is 13,22: 27,2; Jer 25,30: 51,14: Ps 119 (118),172; 147,7; Esr 3,11. Siehe *Ed. König*, Hebr. u. aram. Wörterbuch 338b s. v. ענה III. Die oben gegebene Deutung der Stelle wird auch von vielen Erklärern mit Recht festgehalten; andere Erklärungen sind zu gekünstelt, oder werden dem Sinn der Stelle und dem Zusammenhang nicht gerecht. Siehe *Aug Wünsche*, Der Prophet Hosea S. 85.

[4]) *F. Perles* a. a. O. S. 111.

[5]) Siehe *L. Philippson*, Die Psalmen. S. 204—205. *Thalhofer-Wutz*, Erklärung der Psalmen[8]. S. 457—58.

[6]) Hinsichtlich des 68. Psalmes, dieses herrlichen Prozessions-

(23),8 יהוה גִּבּוֹר מִלְחָמָה = Ex 15,3 יהוה אִישׁ מִלְחָמָה kommen wir in die Zeit Davids, und endlich mit Jos 2,9. 24 = Ex 15,15. 16 in die Zeit des Einzuges in Kanaan zurück[1]).

Somit haben wir die Zitate und Reminiszenzen, welche sich aus unserem Liede in den Büchern des AT finden, bis zur Zeit des Moses zurückverfolgt. Direkt bezeugen sie das hohe Alter des Siegesliedes, dann aber auch indirekt die Wahrheit und Zuverlässigkeit der ausdrücklichen Zeugnisse der Schrift und der Tradition über die Abfassung des Liedes durch Moses. Das Zeugnis der Überschrift 15,1: „Damals sang Moses mit den Israeliten Jahwe zu Ehren das folgende Lied“, ist also nicht ein späterer Irrtum, sondern Wahrheit; es kann auch nicht aus dem literarischen Brauche, nach welchem ein späterer Dichter oder Redaktor das Lied nur in den Mund des Moses gelegt hätte (*Lagrange*), erklärt werden, es ist in Wirklichkeit der Ausdruck der objektiven Tatsache.

Daran kann auch der „Sprachbeweis“, wie er von *Bender* zum Nachweis der nachexilischen Entstehung des Liedes durchgeführt wurde, nichts ändern. Seine Arbeit macht nur zu sehr den Eindruck, daß der Wunsch der Vater des Gedankens war, und daß das Lied à tout prix als „später Psalm“ im Wellhausen'schen Sinne erwiesen werden mußte. Kurz ablehnend sagt zu diesem Versuch *R. Kittel*[2]): „Der Sprachbeweis für große Jugend des Liedes (Bender in ZAW 23,1 ff) will nicht viel besagen. Bei der geringen Zahl nachweislich alter Lieder fehlt die sichere Grundlage für die Vergleichung alter und junger Dichter-

---

liedes, ist zu beachten, daß in demselben gerade auf die alten Lieder des Pentateuchs (V. 2 = Num 10,35; V. 18 = Num 10,36) und das Siegeslied der Debora (VV. 8—9 = Richt 5,4—5; V. 14 = Richt 5,16) Bezug genommen wird. Dadurch gewinnt die Reminiszenz in V. 5 = Ex 15,2 an Bedeutung. Wie Ps 68, ist auch Ps 24 ein Prozessionslied.

[1]) Vgl. Jos 2,9: „Der Schrecken vor euch (אֵימַתְכֶם) hat uns befallen“ mit Ex 15,16: „es befalle sie Schrecken (אֵימָתָה)“ und Jos 2,24: „Alle Bewohner des Landes sind vor uns verzagt“ mit Ex 15,15: „Kanaans Bewohner verzagen all“.

[2]) A. a. O. S. 506 Anm. 1.

sprache". Angesichts der Willkür, mit welcher öfters beim sog. „Sprachbeweis" vorgegangen wird, schrieb *E. Sellin*[1]) in seiner Polemik gegen *C. H. Cornill*: „Selbstverständlich schreibe auch ich der sprachlichen Statistik einen großen Wert zu bei der Datierung literarischer Denkmäler, aber die Naivität, mit der man sich dabei vielfach über drei ganz selbstverständliche Grundsätze hinwegsetzt, wird dieselbe noch um jeden Kredit bringen. Ich meine einmal den, daß man den Unterschied zwischen prosaischer und Dichtersprache sich stets gegenwärtig hält, zweitens den, daß man nur von sicher datiertem Material aus argumentieren darf, und drittens, daß man nie vergißt, daß wir nur eine ganz geringe Auslese der israelitischen Literatur besitzen". Diese Worte treffen für die Arbeit *Benders* nur zu sehr zu; denn der Sprachbeweis, wie er ihn durchführt, fußt hauptsächlich auf den Theorien und Datierungen der modernen Hyperkritik. Daß er damit „von sicher datiertem Material aus argumentiert", müssen nicht nur die katholischen Exegeten, sondern auch die positiv gerichteten prot. Alttestamentler verneinen. Ohne den von *Dillmann* (siehe oben) geführten Beweis für den altertümlichen Charakter der Sprache unseres Liedes über Gebühr hervorzuheben, läßt sich gleichwohl mit Recht behaupten, daß diese sprachlichen Gründe die geschichtlichen Zeugnisse für das hohe Alter von Ex 15 stützen. Die Kritik selbst ist zu dem Zugeständnis genötigt, daß die Sprache des Liedes altertümlich ist, aber, so sagt man, die Archaismen desselben seien nur „künstlich"[2]), „mit Kunst und Reflexion"[3]), „mit einer wohl berechneten Tech-

[1]) Zur Einleitung in das Alte Testament. Leipzig 1912. S. 30. 31. Gegen *C H Cornill*, Zur Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1912. S. 40—45.

[2]) *P. Haupt* a. a. O. S. 153. Als Beweis hiefür fügt er bei: „The suffix מוֹ e. g. is found in the latest psalms, e. g. in ψ 2 which commemorates the coronation (140 B C) of Aristobulus as the first Hasmonean King of the Jews". Das ist gewiß kein Schluß aus „sicher datiertem Material", wenn ein davidischer Psalm willkürlich in die Makkabäerzeit verlegt wird.

[3]) *Bender* a. a. O. S. 21 zum Gebrauch desselben Suffixes מוֹ.

nik"[1]) verwendet. Wenn nun aber das Vorhandensein von Ex 15 sich bis in das Zeitalter des Moses zurückverfolgen läßt, sind dann diese Archaismen wirklich nur künstlich? Lassen sich dieselben in Wahrheit durch spätere Nachahmung erklären, besonders wenn wir noch die Kraft der Sprache, den hohen dichterischen Schwung und dazu die Eigentümlichkeiten im Wortschatz und in der Form in dieser Vereinigung richtig einschätzen? Ausdrücke endlich, wie „der Gott meines Vaters" (V. 2), „Jahwe ist sein Name" (V. 3), „Jahwe ist ein Kriegsheld" (V. 3), „Jahwe

---

Nach seiner Ansieht hat *Diehl* (Das Pron. Pers. suffixum 2. u. 3. pers. plur. des Hebr. Gießen 1895. S. 25 f) „in überzeugender Weise dargetan, daß sich der Gebrauch dieses Suffixes in frühestens exilischem oder nachexilischem Schrifttume belegen läßt, daß speziell in seiner Verwendung in Ex 15 Kunst und Reflexion zu erkennen ist". Sind denn Dt 32 u. 33, die Psalmen 2. 17. 21. 35 u. s. w. (vgl. *Ed. König,* Lehrgebäude 2 (S. 445—47) sicher datiertes „frühestens exilisches oder nachexilisches Schrifttum?"

[1]) *Baentsch* a. a. O. S. 129. Mit Berufung auf die eben erwähnte Schrift von *Diehl* sagt er: „Ganz besonders zeigt die eigentümliche Art, wie das allerdings altertümliche Suffix מו hier und in anderen jungen (?) Poesien (vgl. z. B. Dtn 32) verwendet wird, daß wir es nicht mit der naturwüchsigen Sprache des Altertums, sondern mit einer wohl berechneten Technik zu tun haben, die darauf ausgeht, majestätische Klangwirkungen und eine gefällige Abrundung der Verse zu erzielen". Dann fährt er fort: „Auch die beliebte Berufung auf den Gebrauch von זו kann angesichts der sicher (??) späten Stellen Jes 42,24; 43,21: Ez 36,35; Hab 1,11; Ps 9,16; 10,2; 12,8; 17,9; 32,8; 62,12; 68,29; 142,4; 143,8 nicht verfangen". Können diese Stellen in der Tat als „sicher späte Stellen" angesprochen werden? Die zitierten Psalmen sind alle davidische Psalmen. — Bezüglich des weiteren Einwands von *Bender* (S. 20; vgl. *Lagrange* p. 536), daß, wie schon der Plural תהמת (V. 5) an sich eine junge Bildung darstelle, so erst recht das Maskulin des Verbs, genüge der Hinweis auf *Ed. König,* Lehrgebäude 3 § 249i u. *K. Albrecht,* Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter (ZatW XVI [1896] 62). Die Stellen Ps 42,8; Jon 2,6: Hab 3,10; Job 28,14; bezw. Deut 8,7; Prov 3,20; 8,24; Is 63,13 sind nicht geeignet zum Beweise, daß „V. 5 in allen Stücken jung ist" (*Bender* S. 22). Dazu vgl. noch über die artikellose (archaistisch-poetische) Setzung vom תהמת *Ed. König* 3 § 292 und § 293c.

ist König" (V 18), „Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe" (V 11), sind, wie die Parallelen aus den Büchern Moses' zeigen[1]), nur Bestätigungen des hohen Alters, ja des mosaischen Ursprungs dieses Triumphgesanges vom Schilfmeer.

Hiemit können wir die Beweise für das hohe, ehrwürdige Alter des Siegesliedes und seine Abfassung durch Moses zunächst abschließen. Die speziellen, aus den VV. 13. 16. 17 erhobenen Schwierigkeiten sollen im folgenden Abschnitt ihre Beantwortung finden. Auch andere Einwände von Bedeutung werden gegebenen Orts Berücksichtigung finden.

## II. Textkritische und exegetische Bemerkungen

V. 1. Für אָשִׁירָה TM haben die alten Übersetzungen (LXX [ᾄσωμεν], Syr., Targ., Vulg. [*cantemus*]) den Plural[2]). Für die richtige Überlieferung des TM zeugen die folgenden Suffixe 1. pers. Sing: „meine Stärke" u. s. w. Es spricht zuerst der Chorführer (siehe unten). Zu dieser Einleitung vgl. Richt 5,3; Ps 13,6; 27,6; 57,8; 89,2; 101,1; 104,33; 108,2; 144,9 (hebr.); Is 5,1. — Die Feierlichkeit, mit welcher Gottes Herrlichkeit und Hoheit besungen wird, drückt sich aus in den volltönenden Vokalen: כִּי־גָאֹה גָּאָה.

Statt סוּס וְרֹכְבוֹ (LXX ἵππον καὶ ἀναβάτην, Vulg. *equum et ascensorem*) „ist natürlich וְרִכְבּוֹ zu punktieren wie die Massora (z. B. 14,36) richtig erkannt hat" (*H. Greßmann* S. 351). Vgl. 15,19. Da das Suffix bei LXX ($S^h$) und Vulg. fehlt, lesen andere Textkritiker (s. *P. Haupt* S. 158—59) einfach: סוּס וָרֶכֶב. Diese richtige Auffassung findet sich nach *Field* (z. St.) schon in einer Randbemerkung des Cod. III: ἅρμα. Zur Phrase סוּס וָרֶכֶב vgl. Ex 14,9; Deut 11,4; 20,1; Jos 11,4; 1 Kön 20,1. 21. 25; 2 Kön 2,11; 5,9; 6,14. 17; 7,6; 10,2; Is 43,17; 66,20; Jer 46,9; 50,37; Ps 20,8.

---

1) Vgl. V. 2 mit Ex 3,6. 13. 15. 16; 4,5; 18,4; Gen 28,13; 31,5. 29. 42. 53; 43,23; 46,1. 3; 49,25; 50,17. — V. 3 mit Ex 14,14. 25; Deut 1,30; 3,22; 20,4 (Jos 10,14. 42; 23,3. 10) und Ex 3,15; 14,4. 18. — V. 11 mit Ex 9,14; 18,11. — V. 18 mit Num 23,11. Siehe *J. W. Colenso*, The Pentateuch and Book of Josua. Part VI. Appendix n. 99 p. 92. *H. Weiß* (Moses und sein Volk. Freiburg i. Br. 1886. S. 48 Anm. 4) bemerkt: „Das häufige Nennen des Namens Jahwe in diesem Liede mahnt nicht undeutlich an die vor kurzem stattgehabte Theophanie am brennenden Dornbusch".

2) Sam. אשרו!



76,7 (hebr.); HL 1,9. Damit erledigt sich für unsere Stelle der Einwand *Benders*[1]), daß, da die Ägypter wohl Streitwagen und nicht Reiter hatten, „gegen die historische Situation verstoßen werde“. Über die Einführung der Pferde und der Streitwagen in Ägypten s. *Breasted-Ranke*, Geschichte Ägyptens. S. 214; *H. J. Heyes,* Bibel und Ägypten. S. 250—53. Jene Exegeten, welche mit LXX u. Vulg. die Lesung des TM beibehalten, übersetzen: „Roß und seinen Fahrer“ (*H. L. Strack*) und erklären dies nach V. 4 von dem, „der auf dem Wagen mit den Rossen fährt“ (*Joh. Weiß*). In deutschen Übersetzungen des Liedes ist aus poetischen Gründen (Allitteration) die Wendung: „Roß und Reiter warf er ins Meer“ sehr beliebt. Diese darf aber nicht in unserem modernen Sinne verstanden werden, sondern wie *Dillmann* (z. St.) sich ausdrückt, „im alten Sinn des Wortes“ von dem, der mit dem Rosse fährt[2]). — Ein anderer Ausdruck zur Bezeichnung der ägyptischen Streitwagen steht 15,19: בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו (vgl. Ex 14,9. 17. 18. 23. 26. 28). Auch dieser Ausdruck ist nicht, wie vielfach geschieht, zu übersetzen: „mit seinen Wagen und seinen Reitern“. Dem Worte פָּרָשׁ kommt in dieser Verbindung mit den Wagen nicht die Bedeutung „Reiter“ zu, sondern „Pferd“; es bezeichnet im Gegensatz zum nomen genericum סוּס speziell das Pferd des Streitwagens und der ganze Ausdruck geht auf die mit Pferden bespannten ägyptischen Streitwagen. So richtig bei *Brown-Driver-Briggs,* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament s. v. פָּרָשׁ II p. 832: „esp. + רֶכֶב *chariotry*“[3]).

Daß das Verbum רָמָה in der Bedeutung „werfen“ Ex 15,1. 21 kein Aramaismus ist, wie *Bender* (S. 11) dartun will, und daß daher diese Verwendung des Verbs kein Zeichen später Herkunft des Verses ist, zeigt *P. Haupt* (pp. 152—53), indem er nachweist, daß manche Worte, welche im Aramäischen gewöhnlich sind, archaistisch (und poetisch) sind im Hebräischen.

---

[1]) A. a. O. S. 11; *Lagrange* p. 535; *Holzinger* (Exodus S. 49); *Baentsch* S. 131.

[2]) Doch meint der Ägyptologe *A. Erman* (Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. S. 652), daß man das Pferd in Ägypten auch zum Reiten benutzte. „Jedenfalls war aber die Verwendung des Pferdes zum Reiten die Nebensache, in erster Linie diente es zum Fahren“.

[3]) Siehe auch *W. R. Arnold,* The Word פָּרָשׁ in the Old Testament. Journal of Biblical Literature XXIV (1905) 45—53. Es ist aber seine Deutung der Stellen von Ex 14 in obigem Sinne zu verbessern.

V. 2. Der erste Teil dieses Verses ist zitiert Is 12,2 und Ps 118 (117),14. „Meine Kraft und mein Preis ist Jahwe, und so ward er mir zum Heile" (vgl. 14,13. 30). עָזִּי ist hier nicht zu nehmen im Sinne von „Verherrlichung, Lobpreis = Gegenstand meines Preisens" (*Ges.-Buhl*, HWB[16] s. v. עז n. 3 S. 575 b), sondern im Sinne von „Kraft, Stärke". Als seine und seines Volkes Kraft preist der hl. Sänger Jahwe, weil Gottes Kraft allein, nicht Menschenmacht das Volk durch den wunderbaren Durchzug durch das Schilfmehr errettete und so (ו consec.!) ihm zum Heile ward. Der Verherrlichung der Kraft und Macht Jahwes gilt „der Lobpreis, das Lied" (זִמְרָה) des Dichters: Jahwe ist seine preiswerte Stärke. LXX haben übersetzt: βοηθὸς καὶ σκεπαστής. Daher wollten manche Textkritiker[1]) emendieren: סִתְרָתִי oder עֶזְרָתִי; aber die übrigen alten Übersetzungen, Sam und die Zitate bei Is 12,2 u. Ps 118 (117),14 setzen die Lesart זִמְרָת voraus. Doch ist statt der ungewöhnlichen Form זִמְרָת und des „abgekürzten" Gottesnamens יָהּ zu lesen: זמרתי ה׳ = זמרתי יהוה. So ist die scriptio continua זמרתיה[2]) wohl aufzulösen. Damit fällt von selbst die Annahme eines „abgekürzten" Gottesnamens יָהּ für unsere Stelle. Die Schreibweise זמרת יה gibt die spätere Aussprache der beiden Worte wieder, welche durch die Scheu vor dem Aussprechen des Tetragrammaton veranlaßt war. Daher ist es auch ganz überflüssig, „daraus auf das Alter unseres Liedes den richtigen Schluß zu ziehen" (*Baentsch* S. 131)[3]).

Der 2. Teil von V. 2: „Er ist mein Gott, ihn will ich obpreisen, der Gott meines Vaters, ihn will ich rühmen",

---

[1]) Siehe *P. Haupt* a. a. O. S. 159 u. Biblia hebr. ed. *R. Kittel* z. St.

[2]) Diese Lesung bieten auch samarit. Handschriften; bei *Aug. von Gall*, Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner z. St.

[3]) *Morris Jastrow jr.* weist in seinem Aufsatz „The Origin of the Form יה of the Divine Name (ZatW XVI [1896] 1—16) nach, daß die Form יה späteren, künstlichen Ursprungs ist, eine Erfindung nachexilischer Gelehrter. An unserer Stelle nimmt er an, daß, weil LXX hier u. Is 12.2 (?) den Gottesnamen Jahwe nicht wiedergegeben haben, derselbe im ursprünglichen Texte überhaupt fehlte. Die Form זמרת יה sei eine Form mit „emphatischem Afformativ". Hat der Gottesname Jahwe im ursprünglichen Texte von Ex 15,2 wirklich gefehlt (so bei Sam. u. LXX), dann wäre es wohl besser, in dem Bildungselement ja ein althebräisches Suffix der 1. Pers. Sing. zu erkennen (= zimrāthi-ja), das, weil das Wort den 1. Stichus abschließt, durch die feierliche Rezitation des Liedes tradiert wurde.

ist (mit Veränderung der ersten Person in die zweite) wiederholt Ps 118 (117),28. An Stelle des ἅπαξ λεγόμενον אַנְוֵהוּ ist aber nach dieser Anführung in Ps 118 wohl zu lesen: אֲהֹדֶךָּ, im Einklang mit der parallelen nichtkontrahierten Verbalform אֲרֹמְמֶנְהוּ. *Dillmann* (S. 155) sieht hierin ein „Zeichen altertümlicher Sprache". *Lagrange* (p. 936) und *Holzinger* (Exodus S. 49) verneinen dies unter Berufung auf Jer 5,21; 22,24. *Bender* gesteht zwar zu (S. 17): „Auf ihre Entstehung betrachtet sind natürlich die unkontrahierten Formen die älteren", fügt aber bei: „Tatsächlich aber tauchen sie erst in jungen Stücken auf". Als solche junge Stücke erwähnt er dann neben Jer 5,22 Deut 32,10; Ps 72,15. *Baentsch* endlich ruft aus (S. 132): „Wie man angesichts dieser Stellen unsere Form für ein Zeichen altertümlicher Sprache halten kann, ist unbegreiflich". Freilich, wenn man das Lied des Moses Deut 32 als „frühestens exilisch" erklärt (*Bender*) und den Psalm 72 (71), wie es geschehen ist, der nachexilischen (ptolemäischen) Zeit zuweist, dann sind diese unkontrahierten Formen als künstliche archaistische Bildungen zu bezeichnen. Ist aber, wie für unser Lied Ex 15, durch geschichtliche Zeugnisse der Nachweis erbracht, daß ein Stück oder ein Gedicht in hohes Alter hinaufreicht, dann sind solche Formen wirklich ein „Zeichen altertümlicher Sprache". Sie stehen eben im Einklang mit der Zeit, in welcher das Lied entstand.

Zu dem Ausdruck: „der Gott meines Vaters" wurden die Parallelstellen aus Gen u. Ex bereits angeführt. Es ist eine altehrwürdige Gottesbezeichnung aus der Patriarchenzeit (vgl. bes. Gen 49,25 im Segen Jakobs für Joseph). *H. J. Crelier*[1]) bemerkt hiezu: „Le singulier paraît être mis ici à peu près dans le même sens que serait employé le pluriel. Quoique celui qui parle ne mentionne directement que son père immédiat, il est entendu que le Dieu de celui-ci était déjà le Dieu de ses ancêtres. Cette explication, du moins, me semble plus naturelle que celle qui, par ‚mon père' entend Abraham, comme souche commune des Israélites, soit seul, soit consideré comme ne formant qu'une même personne morale avec Isaac et Jacob". Der Gott, welcher Israel in wunderbarem Krafterweis errettete, ist, so bekennt Moses, der Gott meines Vaters, der Gott meiner Ahnen; es ist der Gott, der sich ihm in der Erscheinung vom brennenden Dornbusche offenbarte mit den Worten: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" (Ex 3,6). Was er dort verheißen, hat er nun erfüllt. Dafür gebührt ihm Lobpreis und Ruhm.

---

[1]) L'Exode p. 123.

In V. 3 nimmt der Chor diesen Lobpreis des Chorführers auf (siehe unten) und singt: „Jahwe ist ein Kriegsheld, Jahwe ist sein Name“. Jahwe, der Gott der Väter (Ex 3,15), hat für sein Volk gegen die Ägypter gekämpft (Ex 14,14. 25) und sich geoffenbart als „ein Kriegsheld“, der die Kriege seines Volkes siegreich führt. Um den Anthropomorphismus des Urtextes zu mildern, übersetzt Hier. in der Vulgata: „Dominus *quasi* vir pugnator“ und LXX umschreiben: Κύριος συντρίβων πολέμους (Dominus conterens bella). Sam[1]) und Ps 24 (23),8 haben statt אִישׁ, das für Gott nicht so passend schien, גִּבּוֹר. Der Ausruf: „Jahwe ist sein Name“ ist in diesem Zusammenhang nicht eine theologische Belehrung, sondern der Kampfruf, das Feldgeschrei. „Herois nomen herois simul est tessera bellica, quam inclamans proruit ad certamen, ipse et populus eius“ (*Hummelauer* ad l.). Zur Illustration des alten Kriegsbrauches führt *Lagrange* aus (p. 536): „Jahve est son nom — est expressif comme le défi lancé par le guerrier: Je me nomme un tel! L'usage existe encore parmi les Arabes“. Dieser Ausruf steht in Parallele mit Ex 14,4. 18: „Die Ägypter sollen erkennen, daß ich Jahwe bin“; d. i. „non inane gerens nomen, Deus et nomine et re“ (*Hummelauer* Ex 14,18). Das hat Jahwe gezeigt in der furchtbaren, augenblicklichen Vernichtung der Feinde, wie sie in den Versen 4—5 beschrieben wird.

VV. 4—5: „Pharaos Wagen und Heer warf er ins Meer, und seine auserlesenen Helden (מִבְחַר שָׁלִשָׁיו) sind versenkt im Schilfmeer. Die Meeresfluten bedeckten sie, sie sanken in die Tiefen wie Steine. Neben den Streitwagen der Ägypter, welche wegen ihrer Schnelligkeit den Israeliten besonders gefährlich waren, wird noch kurz zusammenfassend der übrigen ägyptischen Heeresmacht gedacht (vgl. Ex 14,7. 9. 17). Der Untergang der Ägypter in den Fluten des Meeres (vgl. Ex 14,23—28) angesichts des zitternden, verzagenden Volkes ist der klarste Beweis für Jahwes Macht, der für sein Volk gegen die Feinde stritt.

Gegen die Abfassung des Liedes durch Moses bringt *Bender* zu dieser Stelle (S. 19) folgenden Einwand vor: „Der Ausdruck שָׁלִשִׁים ‚Dreimänner‘ ist ähnlich wie סוס ורכבו in V. 1 ein Beweis dafür, daß unser Lied nicht von einem Augenzeugen stammt. Denn nach Befund der Denkmäler standen nie mehr als zwei Männer auf den ägyptischen Kriegswagen. Die Sitte, drei Männer

---

[1]) Über eine samaritanische Inschrift von ʻAmwâs (welche neben Gen 24,31 u. Deut 33,26) unsere Stelle enthält, siehe RB II (1893) 114—116 u. *Lagrange* a. a. O. S. 536.

auf den Wagen zu stellen, ist palästinensisch (hethitisch)". Dazu bemerkt *P. Haupt* (p. 160): „Bender is undoubtedly right in stating (p. 19), that the term שָׁלִשׁ woult not have been used by an eye-witness". In seiner Abhandlung: ‚The Hebrew term שָׁלִישׁ'[1]) behauptet er dann: „In all the passages (apart from 1 Sam 18,6), where the reading שָׁלִישׁ is certain, this term denotes originally *the third man* on the chariot, i. e. the *armor-bearer* or *shield-bearer.* We see on the Egyptian monuments that the Asiatic chariots carried a shield-bearer (ὑπερασπιστής) and a driver (ἡνίοχος) besides the warrior (παραβάτης), while on the Egyptian chariots we notice but two men, viz. archer and driver" (p. 586). „The correct explanation of שָׁלִישׁ = *third warrior on the chariot* is given in *Siegfried-Stade* s. v.; . . . שָׁלִישׁ is certainly not a foreign word but a genuine Hebrew term" (p.587). Aber die Etymologie von שָׁלִישׁ, d. i. seine Ableitung vom Zahlwort שלשה, ist keineswegs so sicher, wie *Haupt, Siegfried-Stade* und auch *Ed. König* u. a. meinen. Mit der Einführung und der Verbreitung der Sache, d. i. hier des Pferdes und des Wagens[2]), sowie des Kampfes zu Wagen, können auch manche technische Ausdrücke nach Vorderasien und Ägypten gekommen sein. Da in diesen Punkten eine Vermittlung durch die Chetiter (s. Anm.) nicht unwahrscheinlich ist, so soll hier nur vermutungsweise auf das hethitische Wort *šalliš* „Großer" hingewiesen werden[3]). Jedoch, mag es sich mit

---

[1]) Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. IV 583—87.

[2]) Siehe *Ed Meyer*, Geschichte des Altertums. I 2[3] S. 651—52. Hiezu noch der Nachtrag S. 796: „Beim Kriegswagen Thutmosis IV in Florenz . . . bestehen die Deichsel aus Ulmen-, die Räder aus Eschenholz; die Nabe ist mit den Speichen durch Birkenbast verbunden, das vordere Deichselende damit umwickelt. Er ist also aus dem Norden importiert . . . und zwar, da die Birke nur im Südosten Europas und dem Kaukasus vorkommt, offenbar über Kleinasien (oder Armenien) und Syrien, also doch wohl durch die Chetiter. Im östlichen Kleinasien waren Pferd und Wagen nach Ausweis der kappadokischen Tafeln jedenfalls schon im dritten Jahrtausend bekannt".

[3]) *F. Hrozny*, Die Sprache der Hethiter. 1. Heft. S. 22. *Joh. Hehn* (Die biblische und die babylonische Gottesidee. S. 182 Anm.) spricht die Ansicht aus, daß der Stamm für das Zahlwort „drei" שלש die Grundbedeutung: „weit, üppig, massig, viel sein" in sich schließe. „Ein שָׁלִישׁ, ein ‚Dreimann' ist ein starker Held, ähnlich wie man im Babylonischen von einem Siebenstarken spricht". Doch scheint diese Erklärung wohl etwas gezwungen.

der Etymologie unseres Wortes verhalten wie immer, entscheidend für die Bedeutung desselben ist weit mehr sein Gebrauch. Nach dem Sprachgebrauch der Hebräer kommt aber dem Worte die allgemeinere Bedeutung „hervorragender Krieger, Ritter, Held" zu[1]). Speziell Ex 14,7 u. 15,4 ist von einem Elitekorps, bezw. der Elite von Kriegern die Rede, nicht von gewöhnlichen Wagenkämpfern; dies zeigt der Zusammenhang und die Phrase: „Die Auswahl = die Elite der šalīšim". Darum gibt die Vulg. das Wort sinngemäß durch *duces, principes* wieder, Onkelos גִּבָּרִין. Auch der Ausdruck der LXX τριστάτης (neben ἀναβάτης) muß nicht notwendiger Weise streng etymologisch im Sinne von „Drittmann" genommen werden, da er wie das hebr. Wort im Sinne von „chieftain, captain" gebraucht wird (Sophocles, Greek Lexicon p. 1094). Einen Verstoß gegen die historische Situation wird daher nur derjenige im Worte שָׁלִישׁ finden, der einen solchen eben in den Text hineintragen will.

V. 6. נֶאְדָּרִי ist als Attribut zu Jahwe hier durch die Form gekennzeichnet (gegen נֶאְדָּר in V. 11). *Ed. König*, Lehrgebäude § 272bc. Es ist daher nicht, wie es von LXX, Vulg. geschieht, als Prädikat auf יְמִינְךָ zu beziehen und in das Fem. נֶאְדָּרָה (*Bender*, *Haupt*) zu ändern. — Die erzählenden Imperfekta in den VV. 5—7 sind poetisch, um die Handlung lebhaft zu vergegenwärtigen. Die Vernichtung der Feinde wird den VV. 5—7 in dreifacher Steigerung geschildert: 1) Deine Rechte, Jahwe, zerschmetterte den Feind; 2) In deiner Hoheit Fülle schlugst du nieder deine Feinde; 3) Du entsandtest deine Zornesglut, die sie verzehrte wie Stoppeln. Die letzten Worte beziehen sich auf die Blitzstrahlen, welche aus der Wolkensäule auf die Ägypter herniederzuckten und sie vollständig (wie Stoppeln) vernichteten (*Thalhofer-Wutz*[8] S. 864). Vgl. Ex 14,27; Ps 77 (76), 18—19; *Jos. Flavius* Antt. II 16,3.

V. 8. Der anthropomorphistische Ausdruck: „Durch den Hauch deines Odems türmten sich die Wasser" ist nach Ex 14,21 von dem starken, heißen Ostwind zu erklären, welcher die Nacht über wehte, die Meeresfluten zurücktrieb und den Meeresboden trocken legte. Die durch den starken Ostwind zurückgetriebenen Fluten türmten sich wie Sandhaufen auf und bildeten einen Wall.

---

1) Siehe die betr. Stellen bei *Ges.-Buhl* HWB[16] s. v. שָׁלִישׁ III 834b u. vgl. *Fr. de Hummelauer*, Com. in Libros Samuelis pp. 435-36; *O. Thenius*, Die Bücher Samuels[2] S. 276; *Dillmann* a. a. O. S. 146—47 (zu Ex 14,7).

Das hebr. Wort נֵד bedeutet nicht „Getreidehaufen" sondern Sandhaufen, wie sie durch den Wind angehäuft werden (*Lagrange* p. 537), dann Wall, Damm. Vgl. Jos 3,16: „Da blieben die von oben herabfließenden Wasser stehen, sie standen wie ein Wall (נֵד־אֶחָד) in weiter Entfernung bei der Stadt Adam".

Der dritte Stichus des Verses: „es gerannen die Wogen inmitten des Meeres" wird als eine erklärende Glosse anzusprechen sein, welche dadurch veranlaßt ist, daß statt כְּמוֹ־נֵד „wie ein Wall" gelesen wurde כְּמוֹ־נֹד (נֹד = נֹאד Schlauch). Dies ist auch der Fall zu Jos 3,16 bei LXX: ἔστη πῆγμα ἕν (stetit concretio una), Symmachus ἄσκωμα, Syr.: ‚constiterunt quasi in utre uno', Targ. Jon.: „sie standen still wie in einem Schlauch". Nach *W. Bacher*[1]) bezeugt Menachem b. Salomo (12. Jahrh.), daß „die Palästinenser auch in Exod 15,8 כמו נד mit בזיקין צרירין ‚zugebundene Schläuche' übersetzen". Da aber wegen 8ª u. 14,22. 29 an der richtigen Deutung von 8ᵇ „wie ein Wall" nicht zu zweifeln ist, so ist 8ᶜ als späterer Zusatz zu tilgen. V. 9 schließt sich dann auch viel enger an 8ᵇ an, genau so, wie 14,23 an 14,22. Die Schilderung ist ungemein plastisch: Der Feind sieht die freie Straße durch das Meer und sofort spricht er V. 9: „Ich jage nach, hole ein, Beute will ich teilen, meine Rachgier an ihnen stillen, mein Schwert will ich zücken, meine Hand soll sie packen" (d. i. um sie aufs neue zu unterjochen (LXX κυριεύσει); dies ist die Bedeutung von ירשׁ Hi, nicht „*interficiet* eos manus mea" [Vulg.]). Durch die asyndetische Aneinanderreihung der Verba wird die Hast und die Gier der Feinde treffend zum Ausdruck gebracht und ebenso in asyndetischer Form ihr jäher Untergang gegenübergestellt V. 10: „Du schnaubtest mit deinem Odem, es bedeckte sie das Meer, sie sanken unter wie Blei in den mächtigen Wassern".

V. 11. Die Redewendung: „Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe" bedeutet nur „unter denen, die man Götter nennt" (*Strack* S. 209). Wie Gott früher durch die Strafwunder die falschen ägyptischen Götter und ihre Diener, die Zauberer, in ihrer Ohnmacht aufgezeigt hat, so hat er jetzt durch die furcht-

[1]) ZatW XX (1900) 310. — In Ps 32 (33),7 ist statt נֵד TM mit LXX ὡς ἀσκόν zu lesen נֹד = נֹאד; „Er sammelt des Meeres Wasser wie in einen Schlauch, legt in Vorratskammern die Fluten". Dasselbe trifft dann auch zu Sir 39,17 III (hebr.): „Durch sein Wort stellte er wie in einem Schlauch (נֹד, nicht נֵד, wie *N. Peters* [Das Buch Jesus Sirach S. 328. 330] meint) das Wasser auf, und durch seines Mundes Ausspruch seine Vorratskammer".



baren Wundertaten deutlich und klar bewiesen, daß ihm allein göttliche Allmacht und Herrlichkeit zukommt. V. 12. Er braucht nur seine Rechte auszustrecken, da verschlingt die Feinde schon die Erde. Durch das asyndetisch angeschlossene Imperfekt wird, wie früher, das sofortige Folgen der zweiten Handlung auf die erste recht anschaulich gemacht. Das Suffix beim Verbum תִּבְלָעֵמוֹ V. 12 geht natürlich auf die Ägypter, nicht auf „die Rotte Korach" (*Holzinger*), auch nicht auf „alle Feinde, die sich Israel auf seinem Wüstenzuge entgegenstellen werden" (*Thalhofer-Wutz*[8] S. 806). Der hl. Dichter, der bereits viermal (V. 1. 4. 5. 10) vom Untergang der Ägypter in den Wassern des Schilfmeeres gesprochen, wechselt hier nur mit dem Ausdruck. Das Wort „Erde" schließt ja das Meer ein, nicht aus. Übrigens hat die griechische Übersetzung den Sinn des hebr. Verbums noch schärfer wiedergegeben durch κατέπιεν = „hat hinuntergetrunken".

V. 13. „Du leitetest (bisher) durch deine Huld das Volk, das du erlöset"; dann folgt asyndetisch (TM): „Du führst (es auch) mit Macht zu deinem heiligen Wohnsitz"; In der Prosa würde vor נֵהַלְתָּ das Waw consec. Perf. stehen. Mit dem 2. Stichus richtet sich also der Blick des hl. Sängers in die Zukunft. Ähnlich würde in V. 12 vor dem Impf. תִּבְלָעֵמוֹ in der Prosa Waw consec. Impf. zu ergänzen sein. Moses gibt hier seiner sicheren Hoffnung und seinem festen Vertrauen Ausdruck: Gott, der sein Volk bisher so wunderbar geleitet hat, wird es seinen Verheißungen getreu sicher zu seinem hl. Wohnsitz d. i. Kanaan führen.

Unter נְוֵה קָדְשֶׁךָ ist nicht der Berg Sinai zu verstehen (*Abenesra, Calmet, Hummelauer*); denn die folgenden Verse handeln deutlich vom Einzug in das Land der Verheißung. Unrichtig ist auch die Erklärung von *Dillmann* (S. 158) u. *Strack* (S. 210) vom Heiligtum in Silo; denn der hebr. Ausdruck muß nicht übersetzt werden „Stätte deines Heiligtums", sondern wird richtig übersetzt „Dein heiliger Wohnsitz". Damit ist aber, ebenso wie mit den parallelen Redewendungen in V. 17ab, das Land der Verheißung gemeint. Dafür spricht der allgemeine Ausdruck נָוֶה „Trift, Weideplatz", wodurch Kanaan als das Weideland Jahwes bezeichnet wird, zu welchem er, wie der ganze folgende Abschluß des Liedes zeigt, als guter Hirte sein Volk führen (hebr. נהל) soll. In der Parallelstelle Ps 78 (77),54, welche sich auf unsern Vers und auf V. 17 zurückbezieht, wird Kanaan mit einem synonymen Ausdruck als „heiliges Gebiet" (גְּבוּל קָדְשׁוֹ) Gottes erklärt. Diese Stelle zeugt nicht nur für die richtige Deutung „heiliger Wohnsitz"

= Kanaan, sondern auch für das Alter dieses Ausdrucks, da der Psalm mit guten Gründen Asaph, dem Zeitgenossen Davids, zugeschrieben wird. Daher ist es auch nicht richtig, daß sich von der Anschauung Kanaans als eines „heiligen Landes“ in „vorexilischer Zeit keine Spur finde“ (*Bender* S. 36). Wenn man, wie auch *B.* zugibt, schon in der ältesten Zeit Kanaan als ein Jahwe gehöriges Land ansah, dann kann der Ausdruck „heiliger Wohnsitz“ in unserem Liede nicht befremden, in welchem soeben V. 12 Jahwes Heiligkeit verherrlicht wurde. Auch der Ausdruck selbst: (wörtlich) „heiliges Weideland“ Jahwes, weist gegenüber dem späteren אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ Zach 2,16 (Vulg. 2,12) altertümlicheren Charakter auf. Das durch die Gotteserscheinungen der Patriarchenzeit und die Kultstätten der Stammväter geheiligte Land wird recht schön „heiliger Wohnsitz“ Jahwes in dem Augenblicke genannt, wo sich aller Augen hoffnungsfreudig auf dasselbe richten.

V. 14—16. In V. 15 begegnet uns wieder ein 3. Stichus. Auffallend ist in V. 14 u. 15 die gleiche Wendung: יֹשְׁבֵי פְּלָשֶׁת und יֹשְׁבֵי כְּנָעַן. Nachdem aber V. 15c in der Stelle Jos 2,24 (cfr. נָמֹגוּ) eine Wiederholung gefunden hat, so dürfte 14b eine Doublette zu 15c sein. In einer Zeit, als die Kanaanäer schon aus dem Lande vertrieben waren, die Philister aber als gefährliche Feinde den Israeliten gegenüberstanden, wurde wohl 15c durch 14b ersetzt. Das Lied wurde, wie bereits betont wurde, als Passah-Hymnus gebraucht. Durch diesen liturgischen Gebrauch dürfte sich die spätere Aufnahme von 14b erklären. Ist 14b nicht ursprünglicher Bestandteil des Liedes, dann besteht für unsere Stelle auch die Schwierigkeit nicht, daß sich die Philister erst nach den Israeliten in der Šephela niedergelassen haben (*Lagrange* u. a.). Übrigens wäre, wenn 14b als ursprünglich beizubehalten ist, darauf hinzuweisen, daß von diesem späteren Zuzug der Philister die ältere Schicht zu unterscheiden ist, deren Einwanderung, wie die kulturellen Beziehungen der philistäischen Ebene zum ägäischen Kulturkreis zeigen, weit höher hinaufreicht.

V. 14 lautet also: „Völker hören es, sie zittern, Kanaans Bewohner verzagen all“. In Prosa ausgedrückt: „Wenn es die Völker hören, werden sie zittern und die Bewohner Kanaans alle werden verzagen“. Der Dichter fährt asyndetisch fort; in der Prosa würde auch hier Waw consec. Perf. stehen. „Der Dichter fällt also nicht vollständig aus der historischen Situation“ (*Baentsch* S. 135), sondern im Gegenteil ist bei dieser richtigen Auffassung der hebräischen Perfecta in 13a. 14. 15 der historischen Situation gemäß poetisch-rhetorisch geschildert, welchen

Eindruck das Wunder vom Schilfmeer bei den Völkern Kanaans und auch deren Nachbarvölkern hervorrufen werde. Die Partikel אָז am Anfang von V. 15 bedeutet nicht: „Damals wurden bestürzt", sie ist einfach weiterführend = „da", entsprechend einem Waw consec. Perf. der Prosa, oder folgernd = „und so"[1]). Der Sinn ist daher: „Da oder Und so werden Edoms Fürsten bestürzt werden, Moabs Führer wird der Schrecken packen". Wie dieser letzte Stichus 15b in die Zukunft geht — das nach dem Subjekt stehende Verbum steht im Impf. — so auch der parallele Stichus 15a. Dazu kommt dann noch, daß V. 16 doch nicht anders übersetzt werden kann als: „Angst befalle sie und Schrecken (LXX ἐπιπέσοι; Vulg. *irruat*), ob der Größe deines Armes sollen sie starr werden wie Steine (LXX ἀπολιθωθήτωσαν; Vulg. *fiant* immobiles)[2]). Endlich weisen ebenso in V. 17 die Imperfecta in die Zukunft. Von einer Weissagung im strengen Sinn des Wortes ist nirgends die Rede; die Furcht hievor, welche die Kritik veranlaßt hat, historische Perfecta anzunehmen und damit eine Schilderung vergangener geschichtlicher Tatsachen in den Text hinein zu interpretieren, ist unbegründet. Wir können in diesen Versen nur den Ausdruck festen Vertrauens und sicherer Hoffnung finden, die geweckt durch die Gottestat vom Schilfmeer freudig den Blick auf das Land der Verheißung richtet. Nach der Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens lag auch für Israel nichts näher, als dem Lande der Verheißung vertrauensvoll auf Gottes weitere Führung entgegenzustreben.

V. 17. Der Ausdruck „Berg deines Erbteils" bezeichnet wiederum im allgemeinen das Bergland Kanaan, das Ägypten

---

[1]) Siehe *Ed. König*, Lehrgebäude 3 § 140: § 3731; § 415n.

[2]) Ἀ. Θ. σιγήσουσι (s. σιωπήσονται). Σ. ἀκίνητοι ἔσονται. (bei *Field* z. St.). Vgl. auch Syr. u. Targ. z. St. Haben da wirklich die alten Übersetzungen unsere Stelle „schon frühe mißverstanden" (*Bender* S. 39) oder ist nicht das Mißverständnis vielmehr auf Seiten der Kritik? Die Kritiker, welche den Vers in historischem Sinne erklären: „Schrecken und Angst fiel auf sie, ob der Größe deiner Tat wurden sie stumm wie Stein" (*Baentsch*), werden durch die geschichtlichen Ereignisse selbst widerlegt. Angesichts der Hindernisse, welche die Edomiter den Israeliten bereiteten, und der Versuche der Moabiter, Israel durch Balaams Verwünschungen und Flüche zu vernichten, hätte auch ein späterer israelitischer Dichter, dem alle dieser Tatsachen bekannt waren, nicht in solchem hoffnungsfreudigem Siegeston gesprochen. Dieser begreift sich aber unter dem unmittelbaren Eindruck des Wunders vom Schilfmeer.

gegenüber seines gebirgigen Charakters wegen הר genannt wird; vgl. Deut 3,25; Is 11,9; Ps 78(77),54 (mit Anspielung auf unsere Stelle)[1]). Dann ist aber auch im parallelen Stichus 17b der weitere Ausdruck: „Die Stätte, die du dir zum Wohnen bereitet", im gleichen Sinne zu erklären. Der 3. Stichus: „Bei dem Heiligtum, Jahwe, das deine Hände zugerichtet", welche den Vers wirklich über Gebühr überfüllt, scheint ähnlich wie 14b u. 8c späterer Zusatz zu sein[2]). Der Gottesname אֲדֹנָי, der im überlieferten TM hier steht[3]), könnte dies in etwa anzeigen. Ist nun 17c späterer (liturgischer) Zusatz, dann kann der Ausdruck „Heiligtum, das deine Hände zugerichtet", auch wenn er vom Bundeszelt in Silo oder vom Tempel in Jerusalem verstanden wird, kein Beweis gegen die Abfassung des Liedes durch Moses sein. Jene Erklärer aber, welche 17c für ursprünglich halten, verstehen den Ausdruck im Sinne der parallelen Redewendungen in 17a u. b vom Lande Kanaan. Im Anschlusse an Cajetan führt *Hummelauer* (z. St.) aus: „Nota ... a *tribus* nominari terram promissam: a monte, ab habitaculo, a sanctuario. Reapse tria v. 17 membra omnia respiciunt terram sanctam: non templum (Targ.). Obiiciunt, similes expressiones postmodum de templo edici consuevisse, ergo easdem h. l. de templo esse intelligendas, extremam cantici stropham esse addititiam. Sed res aliter, et quidem, facilius, explanari potest. Primum terra sancta universim dicebatur locus habitaculi Dei, sanctuarium Jahve etc.: ubi postea Jahve specialem terrae sanctae locum, montem Moria suo cultui et habitationi destinavit, illarum expressionum significatio ad unum montem Moria contracta est".

Die vorliegenden textkritischen und exegetischen Bemerkungen bekräftigen also das im 1. Abschnitte gewonnene Resultat von der Abfassung des Liedes durch Moses.

## III. Der Strophenbau des Liedes

Durch die Responsion in den VV. 5. 10. 16 ist die Abteilung des Liedes in 3 Strophen mit einem Abgesang gegeben. Das Lied ist ein Chorlied. Dies bezeugt auch Philo mit den Worten: „Voller Staunen ob des großen

---

[1]) *Baentsch* z. St. S. 136.

[2]) So *J. Wellhausen*, Prolegomena zur Geschichte Israels[5] S. 22 Bnm. *G. Wildeboer* a. a. O. S. 26.

[3]) In verschiedenen MSS u. Sam. steht, vielleicht als naheliegende Konformierung des Versteiles an das Lied selbst, der Gottesname יהוה.

Wunders trugen so die Hebräer einen ungehofften Sieg ohne Blutvergießen davon, und im Anblick des schnellen und gänzlichen Untergangs ihrer Feinde bildeten sie am Gestade aus Männern und Frauen zwei Chöre und sangen der Gottheit Danklieder. Moses stimmte den Gesang der Männer und seine Schwester den der Frauen an, sie waren Führer der Chöre"[1]). An einer anderen Stelle[2]) wiederholt er: „Deshalb ehrt Moses, wie billig, den Wohltäter durch Danklieder: er teilt das Volk in zwei Chöre, Männer und Weiber gesondert, übernimmt selbst die Leitung des Männerchors und macht seine Schwester zur Chorführerin der Frauen, und so singen sie Loblieder auf den Vater und Schöpfer ... Was aber so viele Myriaden zu dem einmütigen Entschluß brachte, ein und dasselbe Lied in demselben Augenblick gemeinsam zu singen, das waren jene großartigen Wunder, von denen ich gesprochen. In seiner Freude darüber konnte der Prophet, als er auch die große Freude des Volkes sah, die Lust nicht mehr zurückhalten und stimmte das Lied an, jene aber traten, als sie ihn hörten, zu zwei Chören zusammen und sangen seine Worte mit". In seiner Schrift *de agricultura*[3]) fügt Philo noch bei: „Das Lied, welches von beiden Chören gesungen wurde, hat einen wundervollen Refrain: ‚Laßt uns singen dem Herrn, herrlich hat er sich erhoben: Rosse und Fahrer warf er ins Meer'".

Diesen Ausführungen Philos entspricht auch wirklich die Anlage des Chorliedes. Jede Strophe teilt sich in zwei Halbstrophen zu je 3 Versen: die erste Halbstrophe singt der Chorführer, die zweite der Chor der Männer; der Frauenchor antwortet mit dem Refrain (V. 1=V. 21). An die vom Chore gesungene 3. Halbstrophe der dritten Strophe schließt sich der Abgesang an.

---

[1]) De vita Mosis l. I § 23 n. 180; übersetzt von *B. Badt* in *L. Cohn*, Die Werke Philos von Alexandria (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung I) S. 263.

[2]) Ibid. l. II (III) § 35 nn. 256—57; a. a. O. S. 357—58.

[3]) § 82; ed. *Wendland* II p. 111,

## IV. Übersetzung

I.

(Chorführer)

1 Singen will ich Jahwe; denn hoch erhaben ward er:
Rosse und Wagen stürzte er ins Meer.
2 Meine Kraft und mein Preis ist Jahwe,
so ward er mir zum Heile.
Er ist mein Gott, ihn will ich lobpreisen,
der Gott meines Vaters, ihn will ich rühmen.

(Chor)

3 Jahwe ist ein Kriegsheld,
Jahwe ist sein Name!
4 Pharaos Wagen und Heer warf er ins Meer,
seine auserlesenen Helden sind versenkt im Schilfmeer.
5 Die Meeresfluten bedeckten sie,
sie sanken in die Tiefe wie Steine.

II.

(Chorführer)

6 Deine Rechte, Jahwe, herrlicher durch Kraft,
Deine Rechte, Jahwe, zerschmetterte den Feind.
7 Und in deiner Hoheit Fülle schlugst du nieder deine Feinde,
du entsandtest deine Zornesglut, die sie verzehrte wie Stoppeln
8 Und durch den Hauch deines Odems türmten sich die Wasser,
es standen wie ein Wall die Fluten. [ ]

(Chor)

9 Es sprach der Feind: Ich jage nach, hole ein,
Beute will ich teilen, meine Rachgier an ihnen stillen,
Mein Schwert will ich zücken,
meine Hand soll sie packen —
10 Da schnaubtest du mit deinem Odem, es bedeckte sie das Meer
sie sanken unter wie Blei in den mächtigen Wassern.

III.

(Chorführer)

11 Wer ist wie du unter den Göttern, Jahwe,
wer wie du verherrlicht in Heiligkeit?
11c Furchtbar an Ruhmestaten, Wundertäter!
12 Du strecktest deine Rechte aus, da verschlang sie die Erde.
13 Du leitetest durch deine Huld das Volk, das du erlöset,
du führst (es) mit Macht zu deinem heiligen Wohnsitz.

(Chor)

14 Völker hören es, sie zittern, [ ]
Kanaans Bewohner verzagen all,
15 Edoms Fürsten werden da bestürzt,
Moabs Führer packt der Schrecken, [ ]
16 Angst befalle sie und Schrecken,
ob der Größe deines Armes ;sollen sie starr werden wie Steine,

Abgesang (Schlußchor)

16c. d Bis daß hindurchzieht dein Volk, Jahwe,
bis hindurchzieht das Volk, das du erworben!
17 Du bringst es hin und pflanzest es auf dem Berge deines Erbteils,
an der Stätte, die du dir zum Wohnen bereitet, Jahwe. [ ]
18 Jahwe ist König,
für immer und ewig!

## V. Lyrischer Standpunkt und Gedankengang des Liedes

Das Thema des Liedes ist angeschlagen im ersten Verse, der zugleich den Refrain für den Frauenchor bildete: „Singen will ich Jahwe; denn hoch erhaben ward er: Rosse und Wagen stürzte er ins Meer“. Es ist das Lied ein Hochgesang zur Verherrlichung Jahwes, des Gottes der Väter, des Erretters seines Volkes, des allmächtigen Siegers über die Feinde. Diese Grundgedanken hebt die erste Strophe hervor; sie schließt mit dem Hinweis auf den Untergang des ägyptischen Heeres in den Fluten des Schilfmeeres.

Die zweite Strophe malt den Untergang der Ägypter weiter aus. Der Chorführer schildert poetisch die Ereignisse: durch Jahwes mächtige Hand ist der Feind zerschmettert und niedergeschlagen, durch seine Zornesglut, d. i. durch seine furchtbaren Blitze, wie Stoppeln verzehrt. Wohl türmten sich durch den Hauch seines Odems, durch den starken, heißen Ostwind die Wasser, daß sie standen wie ein Wall, — da — so fällt sofort hochdramatisch der Chor ein — will der Feind in Hast und Gier durch die freie Straße im Meere dem geretteten Volke nachjagen, aber in diesem Augenblick trieb Jahwe die Meeresfluten zurück, sie bedeckten die nachjagenden Feinde, daß sie untersanken wie Blei in den mächtigen Wassern.

Die dritte Strophe ergeht sich zuerst in den Affekten des Staunens und der Bewunderung ob der Wundermacht Jahwes. Daran schließt sich die dankbare Erkenntnis, daß Gottes Huld sein Volk so gütig durch alle Gefahren zum Heile geleitet hat. Dies ist dem heiligen Sänger die sichere Bürgschaft, daß Gott in der Zukunft Israel glücklich zu seinem heiligen Wohnsitz, ins Land der Verheißung, führen werde. In seiner Antwort schildert der Chor, seinen Blick auf die Völker richtend, die Israel auf seinem Zuge feindlich entgegentreten könnten, den Eindruck, welchen die Kunde von diesem Wunder Jahwes auf diese Völker machen muß. Und siegesbewußt und hoffnungsfreudig gibt er der Überzeugung Ausdruck, daß Jahwe sein aus der Knechtschaft Ägyptens befreites Volk sicher hinbringen und pflanzen werde auf dem Berge seines Erbteils. Dort soll Jahwe inmitten seines Volkes als König thronen und herrschen für immer und ewig.

Das Lied ist ein einheitliches Ganzes und nichts in demselben widerspricht der historischen Situation, in der es entstanden ist. Das Siegeslied des großen Moses ist das Vorbild für alle späteren Siegeshymnen seines Volkes geworden, in denen es widerklingt, bis daß dereinst die Sieger über das apokalyptische Tier mit der ᾠδὴ Μωυσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ das Siegeslied des Lammes anstimmen (Apoc 15,3), das in Wahrheit herrschen wird als Herr und König seiner Heiligen für immer und ewig.

# Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe

Von **Franz Hatheyer** S. J.—Innsbruck

(I. Artikel)

---

Die Lehre des hl. Thomas von der Liebe des Menschen zu Gott hat schon mehrere ebenso ausführliche als gründliche Darstellungen gefunden wenigstens in der Art, daß die betreffenden Autoren die Lehre von der Gottesliebe im Anschluß an den hl. Thomas entwickeln wollten. Es seien nur zwei Arbeiten, wohl die bedeutendsten dieser Art, erwähnt; die erste stammt von *de Rubeis O. P.*[1]), dem bekannten Verfasser der streng wissenschaftlichen *Admonitiones praeviae* in der Veneter-Ausgabe der Werke des Heiligen, also einem Gelehrten, dem man sicher eine außerordentliche Kenntnis der Lehren des Aquinaten zuerkennen muß, die zweite ist neueren Datums und hat P. *Deharbe*[2]), den bekannten Katecheten, zum Verfasser; er verfolgt das besondere Ziel, die Lehre über die Gottesliebe gerade mit Rücksicht darauf zu untersuchen, wie sie in der Katechese den Kindern und dem katholischen Volke vorgetragen werden soll.

Wenn in den folgenden Ausführungen wieder die Lehre des Heiligen über diese Frage untersucht wird, so soll es

---

[1]) De caritate virtute theologica. Venetiis 1758.

[2]) Die vollkommene Liebe Gottes, dargestellt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und für katechetische Vorträge gemeinfaßlich erklärt. Regensburg, Pustet, 1856.

zum Unterschiede von den eben genannten Abhandlungen so geschehen, daß zunächst einzig und nur seine Ansicht erforscht und auch deren Ursprung dargelegt wird. Nach Feststellung derselben soll dann eine Erklärung der Natur der Gottesliebe gegeben werden, die sich in den wesentlichsten Zügen wohl auf den Heiligen berufen könnte, in manchen etwas abweichenden Einzelheiten aber der Meinung der Mehrzahl der neueren Theologen Rechnung trägt. Wir wollen uns dabei auf die eine Frage nach der Natur oder dem Wesen der Gottesliebe beschränken und auch hier wiederum beinahe ausschließlich jene Momente herausnehmen, die das Formalobjekt oder Motiv der Gottesliebe betreffen.

## I.

Der hl. Thomas entwickelt (wenigstens seine späteren) Anschauungen über die Gottesliebe in der Secunda secundae qq. 23—27. Für uns kommen eigentlich nur drei Artikel in Betracht: q. 23 a. 1 utrum caritas sit amicitia, a. 4 utrum caritas sit virtus specialis, ferner q. 27 a. 3 utrum Deus sit propter se ipsum ex caritate diligendus. In seiner Lehre fallen nun drei Punkte auf: erstens scheint er eine äußerst selbstlose Liebe zu fordern; Gott der Herr soll geliebt werden rein seiner selbst, seiner Vollkommenheit wegen; zweitens dürfe speziell eine Liebe wegen erhaltener Wohltaten nur als anfängliche betrachtet werden, die bald der eigentlichen Liebe, der Liebe um Gottes selbst willen Platz machen müsse. Drittens tritt aber andererseits die Rücksicht auf den Liebenden scheinbar wenigstens ebenso stark hervor, indem Gott gerade insofern er uns beseligt, *ut est obiectum beatitudinis*, als eigentlicher, spezifischer Gegenstand der Gottesliebe bezeichnet wird. Diese Lehren des Heiligen finden ihre einfache Erklärung in den Quellen, nach denen er seine Theorie konstruierte; und diese sind, wie allgemein bekannt, die Freundschaftslehre des Aristoteles, die dieser besonders in der Nikomachischen Ethik 8. und 9. Buch niedergelegt hat.

Die erste Bestimmung, welche der hl. Thomas der Gottesliebe gibt, ist, daß sie eine Freundschaft, *amicitia*

sei[1]), dann wird auf diese Feststellung hin einfach die aristotelische Wesensbestimmung der Freundschaft auf die Gottesliebe angewendet. Die Freundschaft besteht nun nach Aristoteles darin, daß man sich gegenseitig wohl wolle und Gutes wünsche und diese Gesinnung gegenseitig nicht verborgen bleibe[2]). Das Gleiche gilt also nach Thomas von der Gottesliebe.

1) Wir haben es hier zu tun mit Wohlwollen. Wohlwollen heißt jemandem Gutes wünschen, nach Möglichkeit ihm Gutes zu verschaffen suchen, sich mit ihm freuen, wenn er Gutes besitzt und es ihm wohl geht. Der, dem man Gutes wünscht, sei man es selbst oder ein anderer, ist der *finis cui,* das Gute, das man wünscht, ist der *finis qui.* Die Rücksicht auf den, dem man Gutes wünscht, nennt Thomas den *amor amicitiae* schlechthin, die Rücksicht auf das Gute, das man wünscht, den *amor concupiscentiae*; es ist ein Akt, der zwei *termini* hat, den *finis qui* und *cui,* und darnach verschieden benannt wird[3]). Es wird sich im Verlaufe der Abhandlung deutlich ergeben, daß dem Heiligen *amor amicitiae,* wie er hier genommen wird, und *amicitia* keineswegs identisch sind. Der *finis qui* und *cui* verhalten sich ähnlich wie *ens per se* und *ens in alio.* Wie letztere analoge Begriffe sind, so auch erstere und, da *finis* und *bonum* das Gleiche sind, sind auch das *bonum,* welches identisch ist mit dem *finis qui,* und jenes, das *finis cui* ist, analoge Begriffe[4]).

---

[1]) Caritas est quaedam singularis amicitia hominis cum Deo. 2. 2 q. 23 a. 1 c.

[2]) Δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τἀγαθὰ μὴ λανθάνοντας. *Nikom.* Eth. 1156 a. 3.

[3]) Amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud, cui vult bonum. ad illud ergo bonum, quod quis vult alteri, habetur amor *concupiscentiae:* ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor *amicitiae.* 1. 2 q. 26 a. 4 c.

[4]) Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est, quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid; et per con-

Das wahre Wohlwollen, von dem hier allein die Rede ist, geht, wenn es sich auf andere richtet, notwendig über die selbstsüchtigen Interessen hinaus. Wenn jemand für einen Fruchtbaum äußerst besorgt ist, daß er wachse und gedeihe, so ist dies kein Wohlwollen, weil er den Fruchtbaum ganz seinem eigenen Wohle und Vorteile unterordnet, er liebt nur sich. Das wahre Wohlwollen schließt zwar Rücksichten auf sich selbst nicht aus; dieser wichtige Punkt muß später ausführlich behandelt werden. Aber es geht über die Rücksicht auf sich selbst und insofern über den Liebenden selbst hinaus und zieht nicht diesen schlechthin in den eigenen Interessenkreis hinein[1]).

Ohne Wohlwollen gibt es keine Freundschaftsliebe; dabei ist aber der erste Akt, das eigentlichste Lieben, nicht das Wohlwollen, sondern dieses ist eine natürliche Folge, die sicherste Offenbarung wahrer Liebe[2]).

2) Das Wohlwollen ist in der Freundschaft ihrer ganzen Natur nach ein gegenseitiges. Es kann wohl

---

sequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. 1. 2 q. 26 a. 4c. Obgleich der Heilige hier das *bonum simpliciter* mit dem *ens simpliciter* identifiziert, so gibt er doch dem *ens* und dem *bonum* an einer anderen Stelle nämlich 1 q. 5 a. 1 gerade die entgegengesetzten Bestimmungen. Das *ens simpliciter* ist ihm *bonum secundum quid* und das *bonum simpliciter* das *ens secundum quid*, an letzterer Stelle wird eben im *bonum* die *ratio perfecti* oder *perfectivi* beachtet: Sic ergo (sc. secundum quod bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile) secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. 1 q. 5 a. 1 ad 1.

[1]) Duplex est amor, amicitiae scilicet et concupiscentiae; sed differunt, quia in amore concupiscentiae, quae sunt nobis extrinseca, ad nos ipsos trahimus, cum ipso amore diligamus alia, in quantum sunt nobis utilia vel delectabilia; sed in amore amicitiae est e converso, quia nosmetipsos trahimus ad ea, quae sunt extra nos, quia ad eos, quos ita diligimus, habemus nos sicut ad nosmetipsos, communicantes eis quodammodo nosmetipsos. In Jo c. 15 l. 4 n. 2.

[2]) (Bene velle est) aliquid ad rationem dilectionis pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus. 2 2 q. 27 a. 2 ad 2.

vielleicht ein Wohlwollen geben, das nicht erwidert wird, vielleicht weil es unbekannt bleibt, aber dann ist es keine Freundschaft. In der Freundschaft gibt es kein dauerndes Verzichten auf das Wohlwollen von der anderen Seite. Dies ist die bestimmte Lehre des Aristoteles und ebenso des hl. Thomas, wie der folgende Punkt deutlicher darlegen wird. Also verzichtet nach letzterem die Gottesliebe keineswegs auf alle Rücksichten auf sich. Daß Gott uns liebt oder lieben will, ist notwendige Vorbedingung für unsere Liebe der Freundschaft zu ihm. Wohl ist es denkbar, daß eine Liebe zu Gott vom Wohlgefallen an seiner Vollkommenheit ihren Ausgangspunkt nimmt, allein zu einer Liebe, die Freundschaft genannt werden soll, kann es erst kommen, wenn auch Gottes Liebe zu uns in Betracht gezogen wird. Eine Theorie, die behauptete, in der Gottesliebe könnten oder sollten wir, damit sie wirklich selbstlos sei, vielleicht sogar auf Gottes Liebe zu uns keine Rücksicht nehmen, kann sich gewiß nicht auf den heil. Lehrer berufen.

3) Eine Freundschaft kann sich nur auf Grund einer Lebensgemeinschaft κοινωνία, *communicatio*, entwickeln oder in ihr betätigen; erst da kommt die *benevolentia mutua non latens* voll zum Ausdruck. In der Freundschaft haben wir eben ein *convivere* und *conversari*. Diese Gemeinschaft ist ein wichtiger Punkt in der Lehre des Stagiriten, ein Prinzip zur Einteilung und Beurteilung der verschiedenen Arten der Freundschaften, und in der Lehre des hl. Thomas bedingt sie gerade das Eigentümlichste derselben. Aus der Lehre des ersteren sei folgendes hervorgehoben: eine Gemeinschaft ist der Freundschaft wesentlich; nach ihrer Eigenart gibt es zwei große Gruppen von Freundschaften, die eine umfaßt die verwandtschaftlichen Freundschaften und die von Jugendgefährten, ἑταῖροι, die miteinander aufwachsen, die andere, die Freundschaft wie etwa unter Mitbürgern und Reisegefährten; hier trete sie deutlicher hervor, da hier die Freundschaft gleichsam auf einem Vertrage zu beruhen scheine[1]). Vielleicht treffen

[1]) Ἐν κοινωνίᾳ μὲν οὖν πᾶσα φιλία ἐστίν, καθάπερ εἴρηται· ἀφο-

wir die Ansicht des Aristoteles am ehesten, wenn wir sagen, die Gemeinschaft, die in der Freundschaft wesentlich ist, ist eben der liebevolle Verkehr und die Betätigung der gegenseitigen Zuneigung in diesem Verkehr, der also insofern die gegenseitige Zuneigung voraussetzt, aber ebenso ein beständiges Wachsen derselben bedingen kann, weil man eben auf diese Weise von beiden Seiten die Vorzüge und auch die Zuneigung mehr kennen lernt. Diese Gemeinschaft kann sich einfachhin im Verkehre betätigen oder aber auch in der absichtlich einheitlichen Erstrebung eines bestimmten Zieles. Es kann der Freundschaft eine Gemeinschaft vorausgehen, wie es bei Altersgenossen der Fall ist, und die kann dann auch Anlaß zur Freundschaft werden; allein in erster Linie hat Aristoteles die Gemeinschaft des freundschaftlichen Verkehres selbst im Auge.

Diese Lehre gibt nun dem hl. Thomas Anlaß zu seiner eigentümlichen Theorie von der Gottesliebe, wornach Gott, insofern er uns beseligt, Gegenstand derselben sei. Da die Gottesliebe eine Freundschaft ist, brauchen wir in ihr eine Gemeinsamkeit oder Mitteilung, eine *communicatio*. Wir finden sie bei den Seligen im Himmel; ihnen teilt Gott seine Seligkeit mit. Darauf gründet oder in ihr betätigt sich die Freundschaft mit Gott, die Gottesliebe. Allein schon auf der Welt brauchen wir eine Gemeinschaft mit Gott, da wir hier schon Gott lieben sollen. Der Heilige findet sie in unserem geistigen Verkehre mit Gott nach den Worten der hl. Schrift: *conversatio nostra in coelis est*. Dieser Verkehr mit Gott ist freilich unvollkommen im Vergleich mit dem, den wir einst im Himmel pflegen können, aber insoweit ist eben die Gottesliebe dieses Lebens auch noch unvollkommen[1]). Dieses die Gedanken

---

ρίσειε δ' ἄν τις τήν τε συγγενικὴν καὶ τὴν ἑταιρικήν. αἱ δὲ πολιτικαὶ καὶ φυλετικαὶ καὶ συμπλοϊκαί, καὶ ὅσαι τοιαῦται, κοινωνικαῖς ἐοίκασι μᾶλλον· οἷον γὰρ καθ' ὁμολογίαν τινὰ φαίνονται εἶναι. 1161 b 11—15.

[1]) Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 8 Ethic. cap. 2 et 3, non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia; . . . Sed benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus

des Heiligen; hier redet er also von einer Mitteilung der Seligkeit Gottes an die Seligen. Da im Zusammenhang nur die Rede ist von einem liebevollen Verkehr mit Gott, so müssen diese Worte, daß Gott, insofern er seine Seligkeit uns mitteilt, die Gottesliebe ermöglicht, eben auch in diesem Sinne gefaßt werden: er teilt sich uns selbst mit im freundschaftlichen liebevollen Verkehr. Auch die Rücksicht auf Aristoteles läßt nur diese Erklärung zu; eine andere Frage ist freilich, ob der Heilige an dieser Auffassung immer festgehalten hat. Darnach erfordert also die Gottesliebe als Freundschaft mit Gott eben diesen liebevollen Verkehr. Dabei haben wir im Anschluß an Aristoteles zunächst zu denken einfach an den gemeinsamen Verkehr, wie er unter Freunden herrscht (nicht nur an die Unterhaltung, sondern auch an die gegenseitige Anregung und Förderung, die bei der Gottesliebe freilich nur auf seiten des Menschen eintreten kann). Allein wir können und müssen die Liebe auch betrachten, wie sie mit aller Stärke und Innigkeit auftreten kann, wie etwa zwischen Frau und Mann, Mutter und Kind und dann ist die *communicatio* wohl nichts Geringeres als die gegenseitige Mitteilung und Vereinigung durch die Liebe, wo man eben sich selber schenkt, eine Vereinigung, die leichter gefühlt als beschrieben wird. Es ist jene, die die Braut im hohen Liede mit den Worten ausdrückt *dilectus meus*

---

est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1 ad Cor. 1,9 Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii eius. Amor autem super hanc communicationem fundatus, est caritas. Unde manifestum est, quod caritas quaedam amicitia est hominis ad Deum. 2 2 q. 23 a. 1. Und ad 1: secundum vitam mentis est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis; in praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Phil. 3,20: *Nostra conversatio in coelis est*; sed ista conversatio perficetur in patria, quando *servi eius servient Deo et videbunt faciem eius*, ut dicitur Apoc. ult. 3. Et ideo hic est caritas imperfecta, sed perficitur in patria.

*mihi et ego illi* und die wohl auch der Heilige vor Augen hatte, als er die Worte sprach: keinen anderen Lohn verlange ich als dich selbst. Das ist in den Worten des Heiligen *communicat suam beatitudinem* nicht direkt ausgesprochen, scheint aber unschwer gefolgert zu werden. Wir hätten dann die Worte vielleicht so zu erklären: Er teilt sich uns mit und macht uns dadurch selig.

Für die Wesensbestimmung der Gottesliebe ist das Erstere von Bedeutung: er teilt sich uns mit; und es ist dies eigentlich nichts anderes als die hervorragendste Betätigung des Wohlwollens Gottes uns gegenüber; allein nur zu leicht tritt das Zweite: Gott macht uns dadurch selig, in den Vordergrund und damit erscheint der uns beseligende Gott als Gegenstand und Motiv der Gottesliebe. Anch der hl. Thomas legt diese Auffassung zu wiederholtenmalen nahe, so schon im Artikel 4 der q. 23, in welchem er die spezifische Natur der Gottesliebe feststellen will. Die Güte Gottes, sagt er daselbst, bekommt insoweit, als sie Gegenstand der Seligkeit ist, eine eigene neue Rücksicht des Guten; und deshalb ist die Tugend der Gottesliebe, die sich speziell darauf bezieht, eine eigene Tugend[1]). Seine Interpreten haben ihm auch diese Sentenz gewöhnlich zugeschrieben und sie war dann der Anlaß zu beinahe endlosen Disputationen; wir werden später darauf zurückzukommen haben. Jedenfalls haben wir es mit zwei bedeutend verschiedenen Auffassungen zu tun, wenn man einerseits diese Vereinigung mit Gott in der Seligkeit als Betätigung der Liebe auffaßt, andererseits die einstens uns beseligende Mitteilung Gottes als Motiv der Liebe des Erdenpilgers. Auch ist es zum mindesten wahrscheinlicher, daß der erste Gedanke des Heiligen war, in der Seligkeit haben wir die Betätignng der vollen Freund-

---

[1]) Proprium obiectum amoris est bonum, ut supra habitum est 1 2 q. 27 a. 1; et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, in quantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni; et ideo amor charitatis, qui est amor huius boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus.

schaft mit Gott, denn seine Vorlage, auf die er sich des öfteren beruft, konnte ihm nur diesen Gedanken nahe legen.

Aus der bisher gegebenen Bestimmung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesliebe ergibt sich bereits etwas, was für die Beurteilung derselben von Bedeutung und vielleicht von der größten Bedeutung ist. Der Heilige gibt uns eine Schilderung und Wesensbestimmung nicht von einer wohlwollenden Liebe zu Gott schlechthin, sondern von der Betätigung der gegenseitigen Liebe im **liebevollen Verkehr** und zudem im Verkehre, wie er im seligen Jenseits und nicht im Diesseits uns gegeben ist. Die Seligkeit als Verkehr mit Gott ist ihm ein Wesensmoment. Wenn man aber von der Gottesliebe redet, so denkt man denn doch an die Liebe dieses Lebens und auch dabei denkt man nicht in erster Linie an den liebevollen Verkehr im Gebete, sondern einfachhin an das aufrichtige Wohlwollen und die Ergebenheit gegen Gott und wohl auch an die Vereinigung mit Gott, nach der sich der Liebende sehnt, welche Sehnsucht aber eben die Liebe schon voraussetzt. Darnach müßte es einfach als verfehlt bezeichnet werden, wenn jemand diese Bestimmung der Liebe einfachhin auf die Liebe des Diesseits anwenden würde; er könnte sich auch nicht auf den Heiligen berufen, da dieser eigens sagt, er beschreibe damit die Liebe des Himmels, die allein vollkommen sei.

## II.

Der hl. Thomas bestimmt also die Gottesliebe im Anschluß an die Freundschaftslehre des Aristoteles als ein gegenseitig sich bekanntes Wohlwollen. Allein dies ist weder die volle Definition des Aristoteles noch das einzig Maßgebende für den hl. Thomas. Die Freundschaft ist nicht nur *benevolentia,* sie ist amor *cum benevolentia,* und der *amor* in ihr ist ebenso wesentlich, ja vielleicht psychologisch das Erste. Unter *amor* oder Liebe ist hier zu verstehen der *amor concupiscentiae* gegen das Gute, das „alle anstreben"; angestrebt wird aber nur ein Gut, das man begehrt und dieses Begehren ist eben die begehrende Liebe, *amor concupiscentiae.*

Der Beweis hiefür, daß für Aristoteles und Thomas der Freund auch als ein Gegenstand der begehrenden Liebe, als *finis qui* wenigstens irgendwie gilt, ist weniger leicht, aber doch genügend sicher zu erbringen. Zur Bestimmung der einzig wahren Freundschaft kommt Aristoteles auf folgende Weise[1]). Den Freund liebt man; mithin muß er ein Gut sein, denn nur das Gute liebt man. Nun gibt es drei Arten von Gutem: das Nützliche und Vorteilhafte, das Angenehme oder Lustbringende, und endlich das an sich oder schlechthin Gute und dies ist Aristoteles natürlich die Tugend. Echt und wahr kann nun einzig jene Freundschaft sein, die sich auf die Tugend des Freundes richtet, denn nur diese liebt den Freund seiner selbst wegen[2]). Und die gleiche Auffassung macht sich der hl. Thomas für die Gottesliebe zu eigen: Die wahre Liebe zu Gott kann sich nur auf seine inneren Vollkommenheiten beziehen; diese sind mit seinem Wesen identisch, also kann Gott nur seiner selbst wegen *secundum, propter se ipsum* geliebt werden[3]). Bei Erklärung dieser Sätze werden wir auf die Mehrdeutigkeit des Wortes L i e b e n achten müssen und selbst dann wird es noch schwer sein, zu einem befriedigenden Ergebnisse zu kommen.

Aristoteles redet von den drei Arten des Guten, die in der Schule dann allgemein Eingang fanden: Das Nützliche und Angenehme sind jedenfalls Güter, die man für sich verlangt, die man begehrt, gegen die man einen *amor concupiscentiae* hat[4]). Es bleibt die dritte Art, das *ho-*

---

[1]) Τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἴδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς 1156 b 4 δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον 1155 b. 18.

[2]) Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων. οὗτοι γὰρ τ' ἀγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δέ εἰσιν καθ' αὑτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τἀγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἕνεκα μάλιστα φίλοι (δι' αὑτοὺς γὰρ οὕτως ἔχουσιν καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός)· .. καὶ ἔστιν ἑκάτερος ἁπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ. 1156 b. 7—13.

[3]) 2 2 q. 27 a. 3.

[4]) Ob Aristoteles hier unter dem Nützlichen das Nützliche im strengsten Sinne *quod appetitur* p r o p t e r a l i u d oder mehr die niederen, materiellen Güter versteht, ist für uns von keiner besonderen Bedeutung.

*nestum*, das an sich Gute, und dessen höchste Stufe: Das sittlich Gute. Auch dieses ist jedenfalls und am meisten begehrenswert. Allein in diesem Sinne kann es hier von Aristoteles nicht genommen werden; denn die Tugend des Freundes, soweit sie in ihm ist, begehre ich jedenfalls nicht für mich und solle sie nach Aristoteles auch nicht begehren, weil ich sie lieben soll, soweit sie an sich gut ist und den Freund, soweit er durch sie an sich gut ist. Dabei kann ich auch nicht sagen, ich freue mich über die Tugend des Freundes, weil sie für ihn, dem ich wohlwill, das größte Gut bedeutet, weil ja hier die Tugend als Grund meiner Liebe zum Freunde betrachtet wird und nicht die Liebe schon voraussetzt.

Wir werden hier notwendig auf das Wesen des Guten einzugehen und ferner noch zu untersuchen haben, ob, wenn man alles, was man gut nennt, als liebenswürdig bezeichnet, dann immer von derselben Liebe die Rede sein kann. Die Definition des Guten, die Aristoteles oftmals bringt und die auf die scholastische Schule überging, ist *bonum est, quod omnes appetunt*. Darnach wird jedes Gute und nur das Gute geliebt, genauer übersetzt: angestrebt. Schon hier begegnet uns eine offen in die Augen springende Zweideutigkeit: Lieben und Anstreben sind eben keineswegs adäquat dasselbe. Das Streben richtet sich auf den *finis qui*. Der *amor amicitiae* als solcher, von dem vorhin die Rede war, ist kein Anstreben eines *finis qui* und dennoch ein Lieben. Wenn man Lieben in dem bestimmteren Sinne von Anstreben versteht, so werden wir den Gegenstand desselben richtig als gut bezeichnen und dieser Gegenstand ist gut für den Anstrebenden, er wird den Anstrebenden (im weitesten Sinne des Wortes) vervollkommnen, er ist *perficiens* oder *perfectivum* und insofern *conveniens appetenti*. Auf dieses Gute paßt in erster Linie und eigentlich einzig die Einteilung in *honestum*, *delectabile*, *utile*. Dieses Gut kann aber nicht an sich gut genannt werden in dem Sinne, daß es nicht für den Liebenden gut sei. Denn dieses Gute ist als solches notwendig gut für den Anstrebenden oder richtiger gesprochen: entsprechend, vervollkommnend für den Anstrebenden.

Inwiefern kann nun Aristoteles die Tugend dessen, der unser Freund sein soll, an sich gut und dennoch liebenswürdig nennen. Das einzig Naheliegende ist, das Gute an sich mit dem Edlen, dem Vollkommenen, *perfectum* zu identifizieren und auch der hl. Thomas definiert das Gute wenigstens an jener Stelle, wo er von der Güte Gottes redet, in eben dieser Weise[1]). Das Vollkommene als solches aber besagt keine Beziehung zu einem Strebenden und wenn ich dieses nun mit dem Worte gut bezeichne, so besagt dieses Wort dann auch keine Beziehung, geradeso wenig wie das Wort *ens* eine besagt. Kann nun das *perfectum* als solches und nicht als *perfectivum* Gegenstand eines Willensaktes sein? Jedenfalls, wie wir schon gesehen haben, nicht eines *amor concupiscentiae* oder eines eigentlichen Strebens. Und dennoch scheinen wir dagegen nicht indifferent sein zu können. Es ist wohl das „Wohlgefallen", mit dem wir ihm begegnen.

Wir kommen damit eigentlich zu einer neuen Art von Liebe neben dem *amor amicitiae* und *concupiscentiae*, zum *amor complacentiae:* in Wohlgefallen neigen wir uns zu einer Vollkommenheit oder dem glücklichen Besitzer derselben hin. Kann aber dieses Vollkommene wirklich an sich und absolut genommen Gegenstand meines Willensaktes werden? Aristoteles scheint dies zu behaupten, weil er immer wieder das an sich Gute betont[2]); aber dann rückt der hl. Thomas hierin sicher von Aristoteles ab, indem er nicht nur allgemein von jedem Gute verlangt, *ut sit bonum appetenti*[3]), sondern auch noch den Grund oder die Art der Beziehung genauer angeben will. Er

---

[1]) Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile . . . Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum. 1 q. 5 a. 1 c.

[2]) zB. si aliquod bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. De malo q. 6 c. relinquitur ergo. — Dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. 2 2 q. 26 a. 13 ad 3.

[3]) Vgl. S. 87 Note 2.

findet eine gewisse *connaturalitas*, *coaptatio* zwischen dem, der etwas liebt, und dem, was dieser liebt[1]). Er geht noch weiter und führt ausnahmslos jede Liebe auf Ähnlichkeit als ihren Grund zurück[2]). Was mir ähnlich ist und zwar alles, was so ist, wie ich bin oder auch nur zu sein wünsche, das findet meine Liebe. Und auch Aristoteles läßt jede Freundschaft und besonders die der Tugendhaften auf der Erkenntnis der Ähnlichkeit sich gründen[3]). Mithin ist wenigstens nach dem hl. Thomas nicht die Tugend und Vollkommenheit an sich Grund der Liebe, sondern nur in einer Beziehung zu uns; sie schließen nur die Rücksicht auf Vorteil und Unterhaltung wenigstens als ersten Grund der Liebe aus und keineswegs jegliche Rücksicht. Daraus ergibt sich auch, daß die Freundschaft unter Tugendhaften gerade als Freundschaft unter Gleichgesinnten überhaupt nicht eigentlich durch Selbstlosigkeit hervorragt.

Man mag nun vielleicht darin eine Schwierigkeit finden, jede Liebe auf Ähnlichkeit begründet sein zu lassen, aber man wird jedenfalls soweit dem hl. Thomas beistimmen müssen, daß eine Beziehung zum Liebenden dazu kommen müsse, daß etwas Gegenstand irgendwelcher Liebe wird. Gewiß kann uns alles Vollkommene als solches Achtung oder auch Wohlgefallen im weitesten Sinne abnötigen; allein jenes eigene Wohlgefallen, das mit Liebe schon identisch zu sein scheint, wenn man an etwas oder an jemand Gefallen findet, dies wird nicht gezollt ohne Rücksicht auf uns: Die betreffende Person wird erfaßt als irgendwie zu uns stimmend und passend oder wir finden etwas an ihr, das uns besonders gefällt und deshalb ist auch der Gegenstand der Liebe des Wohlgefallens *conveniens appetenti.* Aus diesem Grunde erklärt sich auch das Subjektive, ja

---

[1]) Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. 1 2 q. 27 a. 1 c.

[2]) Respondeo dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. 1 2 q. 27 a. 3 c.

[3]) Πᾶσα γὰρ φιλία δι' ἀγαθόν ἐστιν ἢ δι' ἡδονήν, ἢ ἁπλῶς ἢ τῷ φιλοῦντι, καὶ καθ' ὁμοιότητά τινα. 1156 b 19.

Unberechenbare der Liebe; dem einen berückt dies das Herz, dem anderen etwas ganz anderes. Und tugendhafte edle Seelen werden an anderen Tugendhaften deshalb so viel Gefallen finden nicht nur, weil sie andere finden, die es ihnen gleich machen, sondern vielmehr deshalb, weil sie an ihnen jenes Edle finden, das sie so entzückt, wofür sie sich so begeistert haben. Und so ergäbe sich auch hier wieder, daß die Freundschaft unter Tugendhaften nicht durch eine eigenartige Selbstlosigkeit, sondern nur dadurch hervorrage, daß wir es hier mit edlen Seelen zu tun haben.

Nebenbei sei bemerkt, daß wir von der Frage absehen, ob jegliches Wohlgefallen so zu erklären sei. Wir hatten hier nur jenes Wohlgefallen vor Augen, das wir an den Vorzügen anderer finden, denen wir, wenn wir von diesen Vorzügen absehen, indifferent gegenüberstehen, an den Vorzügen, derentwegen wir andere lieben. Es ist dieses Wohlgefallen an den Vorzügen weder ein *amor benevolentiae* noch ein *amor concupiscentiae*; aber beides kann sich daraus entwickeln, und zwar der erstere, indem ich dem Träger jener Vorzüge aus Liebe anderes Gute wünsche, und auch der letztere, wenn ich den Vorzug des anderen zwar nicht *in individuo* aber *in specie* für mich verlange und anstrebe. Daraus ergibt sich, daß diese Liebe des Wohlgefallens keineswegs identisch ist mit jener unwirksamen Sehnsucht, jener *velleitas,* die wir hie und da gegen Vollkommenheiten, etwa Tugenden, die sich für uns geziemten, in uns erfahren.

Aber kann denn die Tugend des Freundes und in unserem Falle die Vollkommenheit Gottes in keiner Weise Gegenstand meiner begehrenden Liebe werden? Sie können es werden, wenn auch die Art und Weise schwer beschrieben werden kann. Die Worte der Braut *Dilectus meus mihi* zeigen dies. Der Freund gibt seine Liebe und damit irgendwie sich selbst, und auch im gewöhnlichen Leben finden wir einen Beweis dafür, wenn gute Kinder ihrer Eltern sich freuen, auch wenn sie keine materiellen Vorteile mehr von ihnen zu erwarten haben. Es ist in diesen Fällen nicht nur ein Wohlgefallen am Geliebten vorhanden, sondern man freut sich jedenfalls auch in dem

Gedanken, daß der Geliebte einem irgendwie angehört; was aber zu mir gehört, ist als solches Gegenstand der begehrenden Liebe. Es ist uns ferner nicht gleich, welcher Art unser Freund sei; wir sehnen uns vielmehr nach einem solchen, der möglichst große, freilich unseren Wünschen angepaßte Vorzüge des Geistes und Herzens besitzt. Haben aber Aristoteles und Thomas den Freund als ein *bonum amoris concupiscentiae* angesehen? Es ist daran gar nicht zu zweifeln, denn was Aristoteles betrifft, so stellt er den Freund schlechterdings als ein Gut hin und wenn er verlangt, daß in wahrer Freundschaft der Freund seiner selbst wegen geliebt werde, so will er nur ausschließen, daß Nutzen, materieller Vorteil und Unterhaltung der einzige und erste Beweggrund der Liebe sei. Dasselbe ist vom hl. Thomas anzunehmen, und zwar umsomehr, da er die Rücksicht auf den Liebenden bei jeglicher Liebe so entschieden betont.

Der Freund ist noch in anderer Beziehung ein Gut. Der Mensch hat wenngleich in verschiedenen Graden ein Bedürfnis zu lieben; ja im Lieben besteht, wie schon Aristoteles sagt, für viele ein viel größerer Genuß als in der Erkenntnis, geliebt zu werden. Lieben ist eben eine Tätigkeit und solche, naturgemäß geübt, sind lustreich und insofern erstrebenswert. Lieben ist aber nebst dem Erkennen die höchste Tätigkeit. Wenn sich nun diese höchste Tätigkeit noch auf das vollkommenste Objekt, Gott den Herrn bezieht, dann muß sie schlechthin beseligend und deshalb einzig erstrebenswert sein und auch insoweit ist Gott als Gegenstand dieser Liebe *remote* Gegenstand der begehrenden Liebe.

Es seien noch einmal übersichtlich die bis jetzt gegebenen Bestimmungen von Gut und Liebe zusammengefaßt. Gut könnte genannt werden das Vollkommene und das Vervollkommnende; dann ist Ersteres gut an sich, Letzteres gut für jemanden zu nennen; nach Thomas wäre gut nur das Vervollkommnende, dabei aber identisch mit allem Vollkommenen und dann ist die Bezeichnung: gut für jemanden ein Pleonasmus, weil nur das jemanden Vervollkommnende als solches gut genannt werden kann.

Das Lieben ist ein dreifaches: Das Begehren oder Anstreben des Guten, die begehrende Liebe; das Wohlgefallen, das wir *amor complacentiae* nennen können und schließlich das wohlwollende Lieben, *amor benevolentiae:* ersteres richtet sich auf den *finis qui*, letzteres auf den *finis cui*, im zweiten findet diese Unterscheidung keine Anwendung, wir haben es ja da nicht mit einem Streben im strengen Sinne des Wortes zu tun und nur was eigentlich angestrebt wird, ist eigentlich Zweck oder *finis.* Die Freundschaft ist *amor cum benevolentia* und auch der Liebe des Wohlgefallens werden wir dabei einen besonderen Platz einräumen; denn nicht nur ist Wohlgefallen an dem anderen der häufigste und stärkste Anlaß zur Freundschaft, sondern es ließe sich vielleicht in jeder wahren Freundschaft irgendein Wohlgefallen nachweisen.

Die Freundschaft umschließt nach Aristoteles und Thomas beides: Liebe d. h. begehrende Liebe und Wohlwollen; Liebe, soweit der Freund wirklich ein Gut des Liebenden ist, und Wohlwollen, soweit der Freund nicht einfachhin dem Liebenden untergeordnet ist. Freundschaft ist eben die edelste Stellungnahme, die dem Menschen einem anderen Menschen und überhaupt einem rationellen Wesen gegenüber möglich ist. Der Mensch ist wie jedes rationelle Wesen so, daß es von der Rücksicht auf sich, seine Vollkommenheit, seine Seligkeit geleitet wird, strebt doch schlechthin jedes Wesen seine Vervollkommnung an. Liebend und sehnend umfaßt der Mensch alles, in dem er seine Seligkeit zu finden hofft. Allein eine andere Persönlichkeit darf er nicht schlechthin sich unterordnen, sie ist ihm wesentlich gleichgestellt. Und doch kann deren Besitz durch die Liebe des Menschen größtes Glück ausmachen und die Sehnsucht nach diesem Glücke, diesem Guten ist die stärkste. Die Freundschaft löst das Problem: sie sucht im Freunde das größte Gut, die größte Seligkeit; aber sie wahrt die Person des Freundes, macht sie zum *finis cui* und stellt sie sich gleich; sie geht in Uneigennützigkeit über sich hinaus und will über die Grenzen des eigenen Vorteils des Freundes Glück und Vorteil. Der nächste Grund, warum sie dem Freunde wohl will, ist,

weil sie sich mit ihm eins weiß, sie betrachtet aber den Freund als zu sich gehörig wegen der gegenseitigen Liebe. Und die Natur der Gottesliebe ist nach dem hl. Thomas die Natur wahrer Freundschaft: *amor cum benevolentia.* Gott wird geliebt als des Menschen höchstes Gut *amore concupiscentiae*, und zwar Gott seiner selbst wegen; nichts außer Gott kann dem wahren Liebhaber genügen. Allein ebenso wird Gott geliebt mit wahrem Wohlwollen, seine Interessen werden zu dem des Menschen gemacht; der Mensch betrachtet Gott als sein Gut zu sich gehörig und tritt nun ebenso uneigennützig für ihn ein. Freilich vollkommen ist diese Freundschaft erst im Himmel; denn zu ihrer Vollkommenheit gehört vollkommene Gemeinschaft und Mitteilung von seiten Gottes und die wird uns erst im Himmel zuteil.

Wenn die Freundschaft ein *amor cum benevolentia* ist und also beides, einen *amor* und eine *benevolentia* enthält, wie verhalten sich dann die beiden Akte des *amor* und der *benevolentia*, welcher ist der erste und welcher der nachfolgende und was ist dann die *unio affectualis*, der eigentliche Liebesakt? ist er einer der beiden und dann welcher? Der Akt des Wohlwollens wird gewöhnlich als ein aus der Liebe selbst folgender Akt bezeichnet und nicht ohne Grund, weil die *unio affectualis* das Wohlwollen noch nicht *formaliter* zu enthalten scheint, wohl aber dazu drängt. Ist also die *unio affectualis* der andere Akt, der *amor?* Auch dies wird man nicht gut zugeben können, denn letzterer ist ja ein *amor concupiscentiae* und es ist nicht gut einzusehen, wie er eine *benevolentia* zur notwendigen Folge haben sollte. Und so werden wir zur Folgerung gedrängt, daß die *unio affectualis,* der einzige Liebesakt, *„qui facilius sentitur, quam verbis exprimitur"* von beiden verschieden ist, aber zu beiden hindrängt, zur Begierde nach dem, der unser Wohlgefallen erregt und zum Wohlwollen gegen denselben. Ich liebe den anderen, aber so, daß ich ihn nicht einfach mir unterordnen will. Ich will ihn an mich ziehen und doch zugleich mich und meine Sorge ihm schenken.

Wenn Aristoteles derart betont, daß einzig die Tugend der Grund wahrer Freundschaft sein kann, so schließt er die Rücksicht auf den eigenen Vorteil und etwa die Unterhaltung im geselligen Verkehr nicht aus; denn er sagt ausdrücklich, die Freunde werden sich einander nützlich sein und sich Lust bereiten[1]) und in den *magna moralia* findet er es für selbstverständlich, daß sich jemand von launenhaften, unangenehmen Freuden zurückziehe[2]). Der hl. Thomas wiederum läßt es zu, daß die Liebe ein Auge werfe auf den Lohn, den sie für sich erwartet[3]).

## III.

Mit der Natur der Freundschaft hängen die Gründe derselben innerlich und wesentlich zusammen. Die Freundschaft äußert sich darin, daß ich den Freund als mein Gut liebe und ihm Gutes wünsche. Wenn ich nun um den Grund frage, w a r u m ich beides tue, so kann ich nicht antworten mit der Angabe eines weiteren Zieles (*finis*), ich arbeite ja nicht auf ein Mittel zu etwas hin, ich muß den Grund im Gegenstande meines Aktes selbst finden, es kann sich um nichts anderes als um das sogenannte Formalobjekt, jene Rücksicht in der angestrebten Sache handeln, die meinen Akt bedingt, und insofern ist Grund und Formalobjekt der Liebe ein und dasselbe.

Dies ist vor allem zutreffend für die begehrende Liebe, der *finis qui*, der Gegenstand, den ich anstrebe, genauer eine bestimmte Rücksicht in demselben, ist auch der Grund meines Aktes. Der hl. Thomas spricht dies auch offen aus[4]). Der Freund ist, inwiefern er für mich ein Gut

---

[1]) Ἡ δὴ διὰ τὸ ἡδὺ ὁμοίωμα ταύτης ἔχει (καὶ γὰρ οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς ἀλλήλοις), ὁμοίως δὲ καὶ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον (καὶ γὰρ τοιοῦτοι ἀλλήλοις οἱ ἀγαθοί). 1157 a. 1—3.

[2]) Πότερον δὲ καὶ δεῖ ἐν τῇ τῶν σπουδαίων φιλίᾳ τὴν ἡδονὴν εἶναι, ἢ οὐ δεῖ; ἄτοπον γὰρ τὸ μὴ φάναι δεῖν. εἰ γὰρ ἀφελεῖς αὐτῶν τὸ ἡδεῖς εἶναι ἀλλήλοις, ἄλλουςποριοῦνται φίλους εἰς τὸ συζῆν, τοὺς ἡδεῖς· εἰς γὰρ τὸ συζῆν οὐδὲν μεῖζόν ἐστιν τοῦ ἡδεῖν εἶναι. 1209 b. 27.

[3]) Caritas potest esse cum intuitu mercedis. III. Sent. dist. 29 q, 1 a. 4.

[4]) Amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis pas-

bedeutet, der Grund der begehrenden Liebe meiner Freundschaft. Er ist mir aber ein Gut durch die Liebe, die er mir schenkt, und die ist in ihm, dann durch die Vorteile, die er mir wegen seiner Liebe verschafft, und dies ist ihm äußerlich, etwas von ihm Verschiedenes. Dazu kommt noch die Liebe des Wohlgefallens und deren Grund sind die Vorzüge des Freundes. Der Freund wird um seiner selbst willen geliebt, insoweit seine Liebe zu mir und seine Vorzüge Gegenstand meiner Liebe sind, ich liebe darin ihn selbst und nicht etwas von ihm Verschiedenes und dies ist zur wahren Freundschaft notwendig, ist ihr *praecipuus actus.* Ich kann, wenn dieser erste Akt vorhanden ist, auch noch die Vorteile lieben, die er mir bietet, und der Freund will selbst, daß ich sie hochschätze, allein dies ist nur der zweite Akt. Freilich je mehr ich diese Vorteile nicht in sich, sondern insoweit sie von ihm stammen, liebe, desto mehr nähert sich diese Liebe dem ersten Akte, der Liebe des Freundes um seiner selbst willen.

Etwas anderes muß die Weise der Untersuchung, warum ich jemanden liebe, in bezug auf den Akt des Wohlwollens erfolgen. Im Wohlwollen als solchen beachte ich eben nach dem früher Gesagten den *finis cui* und nicht so sehr den *finis qui*; ich mache einen anderen zum *finis cui* gleich mir, ich ziehe nicht ihn an mich, sondern gehe über mich hinaus und sorge für ihn; dies setzt aber als notwendige Bedingung voraus, daß ich mich aus irgendeinem Grunde als eins mit ihm erachte. Daher heißt der Freund *alter ego* und *dimidium animae meae* und auch der hl. Thomas betont diese Einheit[1]). Ich halte den Freund nicht als zu mir gehörend in der Weise, daß er mir schlechthin untergeordnet erscheint, sondern so, daß er mir mehr gleichgeordnet ist. Dies ist wohl zu be-

---

siva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. 1. 2 q. 27 a. 1 c.

[3]) Z. B. Similitudo cum sit aliquorum unam formam habentium, in eaque forma quasi unum quid existentium, facit ut unius affectus in alterum tendat, sicut in unum sibi eique bonum velit, sicut et sibi. 1. 2 q. 27 a. 3 c.

achten; im anderen Falle habe ich nicht mehr Wohlwollen, sondern reinste Eigenliebe. Wenn einem Fehler des Freundes mißfallen, nur weil die Schande dann auch auf den anderen zurückfällt, wenn Kinder an den Vorzügen der Eltern sich freuen, nur weil sie selbst dann ihrer Eltern wegen mehr geehrt werden, so ist das reine Selbstliebe und nicht Wohlwollen. Der Grund des Wohlwollens und zwar der allgemeine besteht also darin, daß ich den, dem ich wohlwill, als mit mir vereint ansehe. Der besondere Grund nun kann verschiedener Natur sein. Es kommen hier eigentlich die verschiedenen Arten von Gemeinschaft in Betracht, von denen Aristoteles redet. Zunächst ist es die Rücksicht des Ursprunges, die die Geschwister untereinander und Eltern mit den Kindern vereint; dann ist es die Hilfeleistung, der Vorteil, der von dem einen gegeben, von dem anderen angenommen wird. Eltern und Kinder betrachten sich in dieser Weise zusammengehörig, daß die Eltern den Kindern Nahrung, Schutz und Erziehung gewähren und die Kinder dies empfangen. Es liegt eben nicht nur im Empfangen von Wohltaten eine Seligkeit, sondern auch im Ausspenden derselben, ja *beatius est dare quam accipere.* Unter gleichgestellten Freunden ist es auch die Zusammengehörigkeit der gegenseitigen Unterstützung, welche als Vereinigung Grund des Wohlwollens ist. Gerade hiezu ist zu bemerken, was Aristoteles des öfteren berührt[1]) und ja auch der vulgären Auffassung ganz entspricht: die Freundschaft hat in verschiedenem Grade etwas von Vertrag in sich, daher redet man vom Schließen einer Freundschaft. Insoweit ist eben die Zusammengehörigkeit durch den Vertrag Grund des Wohlwollens und Interesses.

Doch nicht selten tritt das Vertragsmäßige beim Werden einer Freundschaft mehr zurück; man erfährt z. B. nur von der Liebe, dem Interesse, das ein anderer für uns hegt, und gleich sind wir dann vielleicht bereit, auch von unserer Seite Interesse für ihn zu haben.

---

[1]) Καθ' ὁμολογίαν zB. 1161 b. 15.

Auch bei jenem Wohlwollen endlich, das sich aus der Liebe des Wohlgefallens entwickelt, tritt die Zusammengehörigkeit deutlich genug hervor, da ja jene Eigenschaften, welche unser Wohlgefallen bedingen, dies nur tun wegen einer besonderen Beziehung zu uns.

Wenn wir diese Gründe des Wohlwollens, unter die sich wohl alle einreihen lassen dürften, die sonst noch aufgefunden werden, mit einander vergleichen, so ergibt sich nicht unschwer ein gemeinsames Element, das wir vorhin schon erwähnt haben. Es ist immer eine Beziehung zu uns selbst, die den Anfang gibt, ein Vorteil, der uns zukommt, also etwas, was wir anstreben, oder ein Vorzug, der uns gefällt. So nimmt von der Liebe, die wir einerseits als Selbstliebe, andererseits als begehrende Liebe oder Liebe des Wohlgefallens bezeichnen, jedes Wohlwollen seinen Anfang. Zu einem Wohlwollen kommt es nur so, daß wir den, welchen wir als unser Gut erkennen, nicht schlechthin uns unterordnen, an uns ziehen, sondern seine Gleichstellung mit uns wahren und so gleichsam aus uns hinausgehen, für ihn eintreten, nicht nach den kalten Regeln der Gerechtigkeit, sondern nach dem Triebe der an sich keine Schranken kennenden Liebe. Es ist dies sicher die Lehre des hl. Thomas, der behauptet: selbst Gott könnten wir nicht lieben, wenn er nicht für uns gut wäre, und der den Drang nach der eigenen Glückseligkeit den Grundtrieb all unseres Strebens und Wollens nennt[1]). Es ist nicht notwendig, in jedem einzelnen Akte seine eigene Seligkeit ausdrücklich anzustreben, aber dem ersten Antrieb zu allem gibt die eigene Seligkeit; daher behaupten nicht wenige Auktoren, daß der Mensch *interpretative* in allen Handlungen seine Beseligung vor Augen habe.

In der Gottesliebe nun finden sich die mannigfachsten Gründe der Zugehörigkeit zusammen. Mehr als Kinder und Eltern gehören das vernünftige Geschöpf und der Schöpfer zusammen; von ihm erwarten wir alles und ihn

---

[1]) ZB. Voluntas tendit naturaliter in suum finem ultimum; omnis enim homo vult naturaliter beatitudinem, et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates. 1 2 q. 10 a. 2 c.



hätten wir einzig zu fürchten, auf ihn stehen wir in allem an. Er ist die unendliche Schönheit, und wenn nur das Herz vom Irdischen sich losgerissen hat, stürzt es gleichsam mit elementarer Gewalt sich auf seinen Gott hin. Er hat, obwohl er uns unendlich überragt, in den liebenswürdigsten, ja beinahe möchte man sagen in aufdringlichen Worten seine Liebe uns angeboten. Das sind alles die eindringlichsten Gründe, Gott und uns als zusammengehörig zu betrachten. Er ist unser *summum bonum*, er allein kann unsere Seligkeit ausmachen und daher sind wir am innigsten zusammengehörig und muß ihm gegenüber in jeder edlen Seele das aufrichtigste, innigste und wirksamste Wohlwollen entstehen.

Auch in der Angabe des Grundes, warum wir Gott lieben, lehnt sich der hl. Thomas an die Freundschaftslehre des Aristoteles an. Wir sollen Gott lieben seiner Vollkommenheit wegen wie der wahre Freund den anderen seiner Tugend wegen liebt[1]. Allein diese Charakterisierung unserer Liebe zu Gott ist wohl weniger ansprechend. Unsere Liebe zu Gott wird nach Schrift und Überlieferung doch eher verglichen mit der Liebe des Kindes zum Vater. Gewiß vergleicht man mit Recht die Liebe der Menschenseele zumal zum Gottmenschen mit der Liebe der Braut, allein die erstere Auffassung ist die weitaus gewöhnlichere. Daraus nun, daß Aristoteles die Freundschaft zwischen gleichgestellten Tugendhaften als vollste und reinste Freundschaft gilt, folgt noch nicht, daß die Gottesliebe diesem Ideale in ihrer Art gleich sein muß. Die Liebe des Kindes zum Vater kann in ihrer Weise ebenso sittlich und edel und selbstlos sein, wie die zweier Gleichgestellter zueinander. Gewiß kann sie das Moment der Gleichstellung nicht in sich enthalten, aber deshalb ist sie nicht weniger sittlich vollkommen. Wäre, was eben nicht möglich ist, unser Verhältnis zu Gott dasjenige von mehr weniger

---

[1]) Secundum genus causae formalis (dicitur aliquid *propter alterum* diligendum) sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus et per consequens diligibilis . . . ita Deum non diligimus propter aliud sed propter se ipsum. 2 2 q. 27 a. 3 c.

Gleichgestellten, von einander Unabhängigen, dann müßte das Aristotelische Freundschaftsideal auch das Idealbild unserer Liebe zu Gott sein; allein diese Voraussetzung trifft nicht zu. Leider hat Aristoteles das Verhältnis unterwürfiger, dankbarer und vertrauender Liebe eines guten Kindes zu seinen Eltern nicht ausführlich behandelt, ja nur beiläufig gestreift[1]); dieses und dies allein würde uns ein aus der Natur genommenes irgendwie richtiges Bild der Liebe des Menschen zu Gott geben. Wie die Liebe eines edlen Kindes zu den Eltern geradezu mangelhaft wäre, wenn sie nicht darauf Rücksicht nähme, daß Kind und Eltern von Natur zusammen gehören, daß das Kind den Eltern beinahe alles verdankt und von ihnen alles erwarten kann, ebensowenig genügt die aristotelische Freundschaft den Bedingungen unserer Liebe zu Gott.

## IV.

Die allbekannte These des hl. Thomas: *Deus ut est obiectum beatitudinis est obiectum caritatis* bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Es wurde zwar bereits dargelegt, was der Heilige in erster Linie damit gemeint haben mochte. Es ist nichts als der liebevolle Verkehr mit Gott in einer seligen Ewigkeit, die Liebesvereinigung, in der die Seele in Gott ruhet, und insofern kann sie ebenso die vollste Betätigung der Gottesliebe bedeuten, soweit sie nämlich die Gegenliebe vonseiten der Seele einschließt, als auch nur den Gegenstand und Grund der Gottesliebe, insoweit man „Gott als sich in der seligen Ewigkeit der Seele mitteilend" nimmt. Beides aber gilt streng genommen nur für die *caritas* patriae, die der Heilige eben unter dieser Rücksicht *perfecta* nennt.

Nun lag es aber nahe, diese Bestimmung Gottes als des Gegenstandes unserer Seligkeit auch auf die Liebe des Diesseits, die *caritas viae* zu beziehen und auch für diese Gott, insoweit er uns einstens beseligen wird, als Gegenstand und Grund dieser Liebe hinzustellen. Jedenfalls haben die meisten Interpreten des Heiligen, Anhänger und

---

[1]) Nikom. Eth. 8. Buch 14. Kap.

Gegner, den Heiligen so verstanden und *Rubeis*[1]) zB. begründet diese Auffassung mit den Worten aus 2. 2 q. 26 a. 1: „caritas tendit in Deum ut *principium* beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur". Dabei wird dann von diesen die Seligkeit als solche mehr hervorgehoben als die liebevolle Vereinigung, welche beseligend ist. Die notwendige Folge davon sind beständige Kontroversen über die Verschiedenheit von Hoffnung und Liebe und über die der wahren Liebe wesentliche Uneigennützigkeit; schien doch nach einer solchen Auffassung der wahren Liebe zu Gott die Rücksicht auf uns selbst wesentlich zu sein. In den Versuchen, diese Bedenken zu lösen, gingen nun jene freilich am radikalsten vor, die wie *Gregor de Valentia*[2]) behaupteten, der Heilige nehme hier *Deus ut obiectum beatitudinis non formaliter sed materialiter* und mithin sage er nichts anderes als: Gegenstand der Liebe sei jene gleiche, unendliche Vollkommenheit, die von den Seligen geschaut diese beseligt. Allein eine solche Erklärung hat nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich, da ja nach Thomas dies die spezifische Natur der Gottesliebe ausmacht, daß sie sich auf Gott *ut obiectum beatitudinis* bezieht. Man könnte meinen, deutlicher, als es Thomas tat, könnte man nicht mehr ausdrücken, daß Gott *ut obiectum beatitudinis formaliter* und *reduplicative* Gegenstand der Gottesliebe ist. *Scotus*[3]) und seine Anhänger fassen den Heiligen auch wirklich so auf und bekämpfen seine Lehre, weil sie der nötigen Uneigennützigkeit der Freundesliebe widerspreche. Endlich nahmen viele, so vor allem *Rubeis*[4]) in Verteidigung des Heiligen

---

[1]) l. c. c. 2 n. 1 p. 5.

[2]) Vult D. Thomas id intelligi materialiter (non formaliter) ut sensus sit, bonum divinum esse obiectum caritatis, non secundum unam aliquam vel alteram perfectionem suam sed secundum omnem, prout est in se ipso, quomodo etiam attingitur a beatis. In 2. 2 *S. Thomae* de caritate disp. 3 q. 1 P. 1 p. 661.

[3]) In III Sent. dist. 27 q. unica a. 2.

[4]) So schon c. 2 n. 3 *caritas in via* fertur *actu primario* in Deum *summum in se* et *sibi bonum* et *actu secundario* in ipsum, ut *summum bonum nostrum*. p. 8.

zwei Akte der Gottesliebe an, den *praecipuus* und den *secundarius* und dementsprechend auch einen doppelten Gegenstand oder Grund: Der erste Akt beziehe sich auf Gottes Güte in sich und dieser sei vor allem uneigennützig, der zweite auf die Beseligung, die wir durch Gott erwarten und dieser sei ein Akt der begehrenden Liebe. Es könnten die zwei Rücksichten nicht getrennt werden und ebenso nicht die zwei Akte, man könne ja nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas nur das lieben, was für den Liebenden gut ist, wohl aber werde mit fortschreitender Vollkommenheit der erste Akt immer mehr hervortreten, und in der seligen Liebe des himmlischen Vaterlandes werden wir, wie wir mit einem Blicke der *visio* alle seine Vollkommenheiten schauen, so auch mit einem Akte der Liebe seine Liebenswürdigkeit in sich und seine Güte gegen uns erfassen[1]).

Diese Autoren glaubten nun ferner den *respectus ad nos,* auf den sich der zweite Akt bezieht, erweitern zu dürfen und zu sollen, so nämlich, daß er Gott als unseren Wohltäter überhaupt und nicht nur soweit er uns einstens beseligen wolle, betrachte[2]). Sie hatten dazu die triftigsten Beweggründe. Sowohl die hl. Schrift als die Predigt der Kirche zu allen Zeiten haben, wenn sie die Menschen zur Gottesliebe ermuntern wollten, in den Guttaten Gottes gegen uns die kräftigsten Beweggründe hiefür gesehen und so mußte denn doch auch die Dogmatik denselben eine entsprechende Bedeutung in Sachen der Gottesliebe zuerkennen.

Doch scheint diese Ansicht die Meinung des hl. Thomas nicht richtig zu erklären. Gewiß läßt er im Anschluß an Aristoteles in der wahren Freundschaft auch eine Rücksicht auf die Vorteile und Guttaten zu, die uns vom Freunde kommen können, und die Rücksicht auf dieselben kann man einen *respectus secundarius* nennen; allein es ist nicht zu billigen, daß dem hl. Thomas die Rücksicht auf Gott *ut est obiectum beatitudinis* als *respectus* secundarius

---

[1]) l. c. c. 42 n. 5 p. 376.

[2]) Ebenda und bereits c. 2 p. 8.

gegolten habe: denn diese Rücksicht ist ihm für die Natur der Gottesliebe schlechthin wesensbestimmend, eine solche ist aber notwendig *respectus* primarius und nicht *secundarius*. Die Lehre des Heiligen ist vielmehr dahin zu erklären, daß nicht die Vollkommenheit Gottes schlechthin, sondern nur insoweit der unendlich vollkommene Gott in Liebe sich mir mitteilt, Gegenstand und Grund meiner Liebe ist und dies deshalb, weil die Gottesliebe ihrer Wesenheit nach Freundschaft ist, und mithin die mitteilende Liebe vonseiten Gottes und nicht ihn *absolute* und in sich genommen zur notwendigen Voraussetzung hat. Freilich wenn man nur den einen Satz vor Augen hat: *Deus est* secundum se *diligendus*[1]), könnte man zu einer solchen Auffassung des Heiligen kommen, aber man muß vor allem beachten, daß der Heilige in die Wesensbestimmung die Rücksicht auf Gott als den beseligenden aufnimmt, und darnach ist dann das *secundum se* zu fassen. Der einzige von Thomas intendierte Gegensatz ist dann *secundum beneficia a Deo distincta.*

Es ergibt sich dies vielleicht noch klarer, wenn wir genauer ins Auge fassen, welche Beziehung unsere Seligkeit zur Gottesliebe hat. Es wird diese Untersuchung auch dazu dienen, die Verschiedenheit von Liebe und Hoffnung darzulegen. Hier muß nun wieder zunächst klar gestellt werden, welche Beziehung Gott zu unserer Seligkeit hat. Gott selbst soll einstens unsere wesentliche Seligkeit ausmachen. Er wird dieselbe nicht einfach *efficienter* hervorbringen als etwas von sich Verschiedenes, sondern er wird vielmehr selbst als Gegenstand unserer Seligkeit uns beseligen. Wir werden ihn besitzen und zwar adäquat genommen *cognitione et amore.* Wir sehen ihn in seiner Schönheit und unendlichen Vollkommenheit und dies wird uns entzücken, denn *quae pulchra sunt, visu placent.* Aber wir werden auch inne werden, daß er sich uns in Liebe durch die ganze Ewigkeit mitteilt, und hier muß von neuem in uns Seligkeit entstehen nicht nur darüber, daß er sich uns in Liebe mitteilen will, sondern

[1]) 2 2 q. 27 a. 3.

vor allem auch, daß wir den, welchen wir lieben, nun auch besitzen. *Teneo nec dimittam.* Fassen wir diese Rücksichten einzeln ins Auge und zwar zunächst in Beziehung auf die Liebe der Seligen. Sie sind entzückt über Gottes unendliche Schönheit: Dies muß sie entflammen zur Liebe des Wohlgefallens und auch der Dankbarkeit, daß Gott sich von ihnen schauen läßt. Sie erkennen, wie er in Liebe sich auf ewig ihnen mitteilt, und dies ist ein ewig neuer Beweggrund, ihn zu lieben. Sie sind in Liebe mit ihm vereint und dies macht ihre größte Seligkeit aus, da den Liebenden nichts mehr beglücken kann, als mit dem Liebenden vereint zu sein. Etwas anders werden diese Rücksichten auf den Erdenpilger einfließen. Die erkannte Bereitwilligkeit Gottes, ihn zum Schauen seiner Wesenheit und zur vollen Liebesvereinigung gelangen zu lassen, wird ein Beweggrund innigster Liebe sein, wie überhaupt Liebe Gegenliebe und mithin Freundschaft begündet. Soweit Liebe schon vorhanden ist, wird die Vereinigung mit Gott in vollendeter Liebe Ziel der heißesten Sehnsucht sein, weil es eben Liebenden eigen ist, das tatsächliche Vereintsein zu ersehnen und anzustreben. Auch das Schauen Gottes als eines unendlich vollkommenen Wesens ist Ziel der Sehnsucht. Das Schauen Gottes als des Geliebten ist mehr zur liebevollen Vereinigung als solcher zu rechnen und darnach zu beurteilen. So ist also die Rücksicht auf die Seligkeit des Himmels als den Zustand, in dem sich Gott selbst in Liebe der Seele ganz vereint, der mächtigste Beweggrund der Gottesliebe, ja er ist ihr geradezu spezifisch, insoweit als die Gottesliebe eine Freundschaft oder gegenseitige Liebe ist; freilich ist es nicht der einzige, denn schon die Liebe Gottes, die wir in diesem Leben erfahren, ist gleichfalls wesentlich Beweggrund der Gottesliebe.

Die Seligkeit ist aber, wie gesagt, auch Gegenstand der Sehnsucht, wir sehnen uns Gott zu schauen, mit ihm in Liebe vereinigt und so selig zu sein. Gott selbst ist Gegenstand dieser Sehnsucht; die Sehnsucht setzt aber ein *bonum amoris concupiscentiae* voraus und wir sahen vorhin, daß jemand, soweit er sich in Liebe zur Freund-

schaft anbietet, wirklich *bonum amoris concupiscentiae* und zwar das größte und vornehmste Gut ist.

Gott ist insoweit auch Gegenstand unserer Hoffnung; denn die Hoffnung setzt Sehnsucht voraus und diese wiederum begehrende Liebe. Gegenstand wenigstens erster der christlichen Hoffnung ist aber Gott selbst und da, wie wir zu wiederholten Malen sahen, die *caritas amor cum benevolentia,* also wohlwollende und begehrende Liebe ist, müssen Hoffnung und Liebe einen wenigstens teilweise gleichen Gegenstand haben. Er ist nur teilweise identisch und zwar erstens gleichsam *quoad materiam*: Die Hoffnung strebt darnach Gott zu schauen und mit ihm, dem Geliebten, sich zu vereinen. Die Liebe strebt nur nach der Vereinigung. Zweitens führt die Hoffnung noch eine andere Rücksicht ein, kraft der sie erst vollends ihr Wesen erhält. Nach den Theologen ist sie ein Streben und insofern ein formelles Wollen, ein Willensakt; aber sie ist wesentlich ein vertrauensvolles Streben, das sich stützt auf die Güte und Treue Gottes, und ein solches ist die Sehnsucht oder der *amor concupiscentiae* schlechthin noch nicht. Wir lieben Gott, ihn selbst oder seiner selbst willen *amore concupiscentiae*, nur er allein kann uns genügen, und wir hoffen zuversichtlich, daß er einstens sich uns ganz schenken und auf diese Weise glücklich machen werde.

(Schluß folgt.)

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Aus der neuesten philosophischen Literatur

**1. Zur Weltanschauung.** Versuch einer einheitlichen Zusammenfassung der wichtigsten philosophischen Fragen zur Bildung einer Weltanschauung, von *Al. Fery.* Trier 1919, Paulinusdruckerei. 8° 28 S. M 1.—.

**2. Unsere Welt. Schöpfung oder Ewigkeit?** Mit naturwissenschaftlichen Randbemerkungen zu Haeckels „Ewigkeit“ von Dr. *Johannes Bumüller.* M. Gladbach 1918, Volksvereinsverlag. Gr. 8° 32 S. M 0.45.

**3. Die Galileifrage.** Ihre Bedeutung für Glauben und Wissen. Von Dr. theol. et philos. *C. Willems,* Professor der Philosophie am Priesterseminar zu Trier. Trier 1919, Paulinusdruckerei. 8° 31 S. M 0.75.

**4. Logica** in usum scholarum. Auctore *Carolo Frick S. J.* Editio quinta emendata. Friburgi Brisgoviae 1919, Herder. 8° XII u. 366 S. Geb. M 8.20.

**5. Der Monismus des Deutschen Monistenbundes.** Aus monistischen Quellen dargelegt und gewürdigt von D. Dr. P. *Parthenius Minges O. F. M.* Münster i. W. 1919, Aschendorff. Gr. 8° VI u. 144 S. Geh. M 6.

**6. Das Glaubensproblem bei Pascal,** von Dr. *M. Laros.* Düsseldorf 1918, L. Schwann. 8° 192 S. Geh. M 6.50.

**7. Immanuel Kant,** der Bahnbrecher der modernen Zeit. Vorträge für die gebildete Männerwelt zum tieferen Verständnis der Gegenwart, gehalten von P. *Viktor Kolb S. J.* Wien 1919, Mayer & Co. 80 S. 8° K 3.20; M 2.60.

1. „Dem realen Leben in der Form einer philosophischen Entwicklung unter Herbeiziehung nur der beachtenswertesten Fragen einen Sinn abzugewinnen, das soll der Zweck der Gedankengänge sein. Anregen wollen sie zur selbständigen gedanklichen Fortbildung, und als Versuch beanspruchen sie nur die Geltung, die einer Hypothese eines ernstlich nach dem Sinn des Lebens Suchenden zukommt". Mit diesen Worten charakterisiert der Verf. den Zweck dieser kleinen Schrift. In sieben kurzen Kapiteln sucht er ihn dann zu verwirklichen: 1) Grundlegung, 2) Erkenntnis, 3) Gott, 4) Seele, 5) Ethik, 6) Religion, 7) Weltanschauung. Wir können uns nicht dafür erwärmen, auf zwanzig Seiten den Abriß einer ganzen umfassenden Weltanschauung geben zu wollen. Man muß sich dann notgedrungen mit ein paar allgemeinen Behauptungen begnügen: das ist aber für den ernstlich Suchenden viel zu wenig, und bei vielen Lesern kann es den naiven Glauben erwecken, als könnte man in einer halben Stunde zu einer ganzen Weltanschauung gelangen. Zum mindesten hätte der Verf. den einzelnen Kapiteln ein gut zusammengestelltes Literaturverzeichnis beifügen müssen für diejenigen, die sich eingehender orientieren wollen. Wenn auch die Darstellung im allgemeinen richtig ist, so erweckt es doch Bedenken, wenn der Verf. die Annahme eines geistig-persönlichen Schöpfergottes, einer geistigen unsterblichen Seele eine „Hypothese" nennt. Ernstlich suchende Geister werden jedenfalls zu eingehenderen Darstellungen greifen müssen.

2. Der rührige und bekannte Verf. bietet in dieser Schrift eine energische Abfuhr der Haeckelschen Phantasien über Ursprung und Entwicklung der Welt, insbesondere seines sogenannten „Substanzgesetzes", auf dem er seinen Monismus aufbauen will. Trotzdem schon zahlreiche Schriften gegen die Haeckelsche Pseudophilosophie erschienen sind, ist jede neue Schrift zu begrüßen, denn es ist unglaublich, wie viel die Haeckelschen Bücher gelesen werden und vor allem wie kritiklos man seine Ausführungen annimmt. Der Verf. hat seinen Zweck durchaus erreicht, den er im Vorwort also ausspricht: „Das vorliegende kleine Schriftchen möchte den Laien über einige der Grundfragen unseres Kosmos aufklärend unterrichten. Wohl mag es manchem Leser erscheinen, daß auf allgemein bekannte Tatsachen und Theorien zu ausführlich eingegangen sei. Allein selbst unsere Gebildeten haben auch von den einfachsten Dingen, die sie einst in der Schule gelernt, verblüffend viel vergessen, und doch sind sie so rasch bereit, auf diesem unsicheren Boden mit Hilfe populärer

Schriften das kühnste Weltanschauungsgebäude zu errichten. Da dürfte es sicher einer recht großen Zahl unserer „Naturphilosophen" nicht schaden, hie und da auch an das Wenige zu denken, das sie wirklich wissen. Sie werden dann nicht so leicht versucht sein, statt des Bekannten lauter unbekannte Größen als Bausteine für ihr System zu benutzen".

3. *Willems'* Schrift, ein Abdruck aus der Pastoralzeitschrift „Pastor bonus" bietet keine neuen Untersuchungen über den Fall Galilei, sondern will an der Hand der besten Quellen die Ergebnisse für ein weiteres Publikum zusammenfassen. Das ist denn auch dem Verf. vollständig gelungen; im knappsten Rahmen bietet er eine reiche Fülle interessantesten Materials und wohlerwogener Ergebnisse. Nach einer kurzen Darstellung des Lebens und des Charakters Galileis wird sein Konflikt mit der Kirche geschildert und dann die Bedeutung des Galileifalles für das Glaubensgebiet, für die Naturwissenschaft und die Erkenntnistheorie erörtert. Das Ergebnis seiner sachlich-ruhigen Untersuchung faßt der Verf. in folgenden bedeutungsvollen Sätzen zusammen: „Handelt es sich in der Galilei-Angelegenheit um einen wirklichen Konflikt zwischen Glauben und Wissen, sowie zwischen den Vertretern beider? Auf den ersten Blick erscheint es so, wenn wir die Verwerfung des kopernikanischen Weltsystems durch die römische Kongregation in Betracht ziehen. Aber wir haben gesehen, daß der Konflikt beiderseits auf irrtümlichen Voraussetzungen beruhte, indem die römische Kongregation von der buchstäblichen Erklärung der hl. Schrift und vom Sinnenschein ausging, Galilei dagegen eine bis dahin nicht bewiesene Hypothese zur Thesis erhob und mit falschen Beweisgründen stützte. Auf Seiten der römischen Kongregation fehlte — trotz bester Absicht — die theologisch-exegetische Wahrheit, bei Galilei mangelte — trotz subjektiver Überzeugung — die physikalisch-wissenschaftliche objektive Wahrheit. Es handelt sich also nicht um einen wirklichen Konflikt zwischen Glauben und Wissen, so daß auf der einen Seite ein Glaubenssatz vorlag, auf der anderen eine wissenschaftliche feststehende physikalische Wahrheit; der Konflikt ist vielmehr ein scheinbarer, den die Zeit und reiferes Forschen beseitigte, wie im täglichen Leben so viele Mißverständnisse entstehen und durch bessere Einsicht gehoben werden. Und wie in diesem Falle, so hat bisher in allen Fällen, in denen scheinbar ein Konflikt zwischen Glauben und Wissen vorlag, derselbe als Mißverständnis von der einen oder anderen Seite, oder wie hier, von beiden Seiten sich erwiesen. Der Glaube hat von wahrer Wissenschaft nichts zu fürchten" (S. 31).

4. In jeder neuen Auflage des durch Klarheit und knappe Kürze für den Schulgebrauch ausgezeichneten Lehrbuches der Logik und Erkenntnistheorie von *C. Frick S. J.* merkt man die unermüdlich bessernde und feilende Hand des Verfassers. Auch diese Auflage hat durch Heranziehung einer Reihe von aktuellen Fragen der Erkenntnistheorie ganz bedeutend gewonnen. Die Dialektik ist im großen ganzen unverändert geblieben; umso einschneidender ist die Neubearbeitung der Kritik. Vor allem ist neu hinzugekommen die Behandlung des Relativismus und Psychologismus (These X), des Subjektivismus (Th. XI); die Ablehnung der synthetischen Urteile a priori in Th. XXVI, das Kapitel über die Unterscheidung und den Zusammenhang der Erkenntnisquellen (Th. XXX); die Kritik des Pragmatismus (Th. XXXIII); ferner ist hinzugekommen ein ausführliches Scholion über das sensibile proprium (S. 222 ff); stark umgearbeitet ist die XVII. These über die Sinne als Erkenntnisquelle und die XXV. These über die unmittelbaren analythischen Urteile a priori. Damit sind nur die wichtigsten Erweiterungen erwähnt; im übrigen zeugt fast jede Seite von der sorgfältigen Acht des Verfassers, sein Buch recht zeitgemäß auszugestalten und den angehenden Philosophen neben gründlicher Schulung in den unerschütterlichen Prinzipien der aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre solide Waffen gegen die bedeutendsten Zeitirrtümer zu geben. So sind auch die obiectiones, die fast allen Thesen in reicher und wohldurchdachter Auswahl angefügt sind, in dieser Neuauflage durchgearbeitet, teils straffer und prägnanter gefaßt, teils ergänzt worden.

Für die nächste Auflage dürfte es sich vielleicht empfehlen, die zahlreichen Scholien, wie überhaupt alles, was mehr zur Erklärung und weiteren Ausgestaltung des Stoffes dient, in Kleindruck zu bringen; das ganze würde dadurch an Übersichtlichkeit und Bequemlichkeit besonders für Repetitionen noch mehr gewinnen. — Im zweiten Buche über die Erkenntnisquellen wäre eine These gegen den Intuitionismus, der nicht mittels der begrifflichen Verstandeserkenntnis, sondern durch das Gefühl, den Glauben, die Schauung oder Intuition zur Erkenntnis der metaphysischen Wesenheiten, besonders Gottes, der Seele und der Freiheit zu gelangen glaubt, sehr am Platze, da diese Anschauung heute nicht nur in der Religionsphilosophie und liberalen Theologie, sondern auch bei vielen gebildeten Laien immer mehr Anhänger gewinnt.

5. Es war eine verdienstvolle, wenn auch nicht gerade sehr angenehme Aufgabe, die sich P. *Minges* gestellt hat, in das pseudo-

philosophische, kulturschädliche Treiben des Deutschen Monistenbundes einmal gründlich hineinzuleuchten. Und mit Recht hat sich der Verf. im allgemeinen mit der positiven Darstellung aus den besten monistischen Quellen begnügt und auf eine eingehende Kritik verzichtet; die Lehren des Deutschen Monistenbundes richten sich selbst.

Im ersten Teile erhalten wir eine kurze Übersicht über die Arten des Monismus, die moderne Wertschätzung dieser Weltanschauung, die Umbildung von Religion und Christentum zum Monismus und die wichtigste antimonistische Literatur. Der zweite Teil bringt eine Darstellung des Monismus im allgemeinen, wie er vom Deutschen Monistenbunde vertreten wird. Wir hören von der Gründung, dem Vereinsorgan, der Organisation und der Literatur des Bundes, wir lernen die Lehren der beiden Hauptvertreter des Bundes, Haeckels (der inzwischen gestorben ist) und Wilh. Ostwalds kennen; wir werden über das Programm des Bundes und die große Zwiespältigkeit, die sich aller „Einheitslehre" zum Trotz unter den deutschen Monisten zeigt, eingehender belehrt. Der dritte, für weitere Kreise wohl interessanteste Teil deckt die verschiedenen monistischen Lehren und Bestrebungen in Einzelfragen des sittlich-praktischen Lebens auf. Neue Weltanschauung; was ist Wahrheit; Wesen und Einteilung der Wissenschaft; Religion und Wissenschaft; Ethische Grundfragen; der energetische Imperativ in der Ethik; Aberglauben; Kunst; Gott; Gebet; Ursprung des Bösen; Monist und Christ, ihr Verhalten gegenüber Leben, Übel und Tod; Körper und Geist; Willensfreiheit; Nächstenliebe und Barmherzigkeit; Ehe, Geburtenrückgang, Sexuelles, Sexualreform, Mutterschutz und Eugenik; Tod, Todesfurcht, Selbstmord und Unsterblichkeit; Euthanasie oder Beihilfe zum Selbstmord; Weihnachten; Verhältnis zum Sozialismus; Testamentarische Vermächtnisse; Ein monistisches Kloster: diese Kapitelüberschriften belehren hinlänglich über den reichen, mannigfaltigen und aktuellen Inhalt des dritten Teiles.

Es wäre zu wünschen, daß Seelsorger, Lehrer, Vortragsredner, Politiker und Nationalökonomen sich mit dem Inhalte dieser aufklärenden Schrift vertraut machen würden, um alle Kräfte einsetzen zu können, damit diesem monistischen Schwindel gründlich ein Ende gemacht werde. Ist während des Krieges die Tätigkeit des Deutschen Monistenbundes zurückgetreten, so scheint sie jetzt wieder in größerem Ausmaße aufgenommen zu werden. Besonders die Lehren über Eugenik und Euthanasie, Sexualreform und Mutterschutz, kurz die durchgängige Einstellung des Menschen auch in sittlich-religiöser Hinsicht auf das rein Biologische, das

grob Materialistisch-Naturalistische enthalten geradezu die Keime einer verheerenden moralischen Seuche, die unser ohnehin sittlich-religiös arg geschwächtes Volk vollständig in den Abgrund des Verderbens stürzen muß.

Für eine Neuauflage wäre die Berücksichtigung einiger Wünsche am Platze. So müßten die Literatur, die geschichtlichen Daten des Bundes u. a. für die letzten Jahre ergänzt werden. Im allgemeinen gehen die Angaben nur bis zum Jahre 1915, obwohl das Buch 1919 gedruckt ist. — Ferner wären verschiedene wenig geschmackvolle Bemerkungen besser zu streichen; kritische und sachliche Bemerkungen seien immer objektiv und vornehm gehalten! — S. 42 wäre zu bemerken, daß Friedrich Jodl bereits gestorben ist. — S. 118 wird der monistischen Schriftstellerin Helene Stöcker, welche in Fragen der Liebe und Ehe einem Naturalismus ohne gleichen huldigt, eine viel zu große Ehre erwiesen, wenn sie „Philosophin" genannt wird. Wir Katholiken müssen und dürfen die Philosophie, die Liebe zur Weisheit und Wahrheit, hochschätzen und brauchen nicht die Unart anzunehmen, die sich seit der deutschen Transzendentalphilosophie eingeschlichen hat, jeden, der irgend etwas Unverdauliches, Widersinniges und Abstruses lehrt, einen Philosophen zu nennen. — Im dritten Teile wäre noch ein Kapitel über den Zusammenhang des Deutschen Monistenbundes mit der Freimaurerei beizufügen. Der Bund arbeitet vollständig der Freimaurerei in die Hände und steht überdies in direkten Beziehungen zu derselben.

6. *M. Laros*, der in der „Sammlung Kösel" Pascals „Pensées" in sorgfältiger Auswahl deutsch veröffentlicht hat, stellt sich nunmehr in einem eigenen Werke die wichtige Aufgabe zu untersuchen, ob der berühmte Philosoph von Port-Royal seinen Glauben ausschließlich auf ein irrationales Gefühl gegründet und damit die immanentistische Religionsauffassung unserer Tage vorweggenommen hat, oder ob er den Glauben auf die sogenannte rationale Intuition gründet und in der Anwendung dieses Intuitionsbegriffes auf das Glaubensproblem das eigentlich Neue seiner Theorie und überhaupt seiner ganzen Apologie erblickt (Vorwort). Aus dieser Untersuchung ist bisher nur der dritte Teil veröffentlicht worden und zuerst 1917 unter dem Titel: „Der Intuitionsbegriff bei Pascal und seine Funktion in der Glaubensbegründung", in zweiter Auflage unter obigem Titel veröffentlicht worden. Diese zweite und verbesserte Auflage hat vor allem auf die philosophische Präzisierung des Intuitionsbegriffes Bedacht genommen.

Laros zeigt sich in dieser Studie als ein sehr genauer Kenner nicht nur der Schriften Pascals in ihren bisherigen Ausgaben,

sondern auch der gesamten sehr umfangreichen Pascal-Literatur. Das Buch ist hochinteressant nicht nur wegen der ausgezeichnet flüssigen und übersichtlichen Darstellungsweise, sondern noch mehr wegen der guten logisch-spekulativen Durcharbeitung des gestellten Problems, sowie des umfassenden historischen Weitblickes, mit dem Pascal und seine Glaubenstheorie zur Darstellung gelangt. Der Verfasser hat in die religiösen Strömungen der Zeit, in der Pascal lebte, dachte und schrieb, einen tiefen Einblick gewonnen, und die eindringende Schärfe, mit der er den geistigen Charakter Pascals und die terminologischen Eigentümlichkeiten seiner Darstellungsweise untersucht, hat es ihm ermöglicht, Pascal gegen den bis in die Gegenwart fortdauernden Einwand zu verteidigen, daß er auf die spekulativen Beweise für das Dasein eines persönlichen Schöpfergottes sowie die rationale Begründung des Glaubens geringschätzig herabgeschaut und in einer irrationalen, auf dem Gefühle basierenden Intuition die einzig haltbaren Grundlagen dieses Glaubens erblickt habe. Man muß dem Verfasser nach aufmerksamer Prüfung seiner Darstellung und der angeführten Belege recht geben, wenn er diesen Teil der Untersuchung mit den Worten abschließt: „Wer die Fülle dieser intellektualistischen Argumente, die Pascal zum Beweise der christlichen Religion anführt, überblickt — von ihrer Stichhaltigkeit sehen wir ab — der wird zugeben müssen, daß alle Versuche, ihn für irgendwelchen Immanentismus oder Voluntarismus in Anspruch zu nehmen, für immer scheitern müssen. Er betont zwar daneben stets die psychologischen Argumente und sieht in ihnen die eigentlichen Beweggründe, warum wir subjektiv gerne glauben sollen; aber die historischen und metaphysischen Argumente sind ihm ein Beweis, daß wir auch objektiv glauben müssen und ohne Furcht vor Irrtum glauben können. Indem er ihre Notwendigkeit und Beweiskraft anerkennt, stellt er sich bewußt auf den Standpunkt der traditionell-katholischen Religionsbegründung. Nur in ihrer logischen Gestaltung wählt er sich einen eigenen Weg, und darin liegt die originelle Bedeutung Pascals für das Glaubensproblem“ (95). Im Lichte der Ausführungen des Verf.s gewinnen verschiedene Gedankensplitter Pascals eine volle und wahre Bedeutung: so z. B. wenn er einmal sagt: „Man muß zweifeln, wo es angemessen ist, behaupten, wenn es notwendig ist, und sich unterwerfen, wenn es sich gebührt. Wer das nicht tut, kennt nicht die Kraft der Vernunft“ (69); oder: „Die hl. Schrift enthält genug Klarheit, um die Auserwählten zu erleuchten, und genug Dunkelheit, um sie in der Demut zu erhalten; sie enthielt aber auch genug Dunkelheit, um die Ver-

stockten zu verblenden, und genug Klarheit, um sie zu verdammen und unentschuldbar zu machen" (84).

Aber die Aufgabe dieser Schrift reicht noch weiter und tiefer: Laros will an der Hand der Pascalschen Pensées den Begriff der Intuition philosophisch herausschälen und untersuchen, in welcher Fassung und inwieweit er in der Religion (und folglich auch in der Religionsphilosophie) eine Berechtigung hat. Und darin erblicke ich das eigentlich Bedeutsame dieser Studie. Dadurch ist sie über den Rahmen einer historisch-kritischen Untersuchung zu einem wichtigen Beitrage zur Religionsphilosophie ausgewachsen. Sie entwirft geradezu die Grundlinien zu einer umfassenden Philosophie des Glaubens und weist innerhalb dieser Grundlinien auf eine neue und heute überaus wichtige Fragestellung hin.

In diesem Sinne ist der Beitrag zur Geschichte des Intuitionsbegriffes (S. 97—117), obwohl er an und für sich zum Thema der Studie streng genommen nicht gehört, dankbar zu begrüßen. Laros unterscheidet drei Typen der Intuition: die erste, welche die Intuition vorwiegend als sinnliche Anschauung faßt, nennt er die aristotelische; die zweite, welche von Plato ausgeht und die Intuition ausschließlich als intellektuelle Anschauung betrachtet, d. h. als übersinnlich-geistige, nicht begriffliche, sondern unmittelbar anschauliche Erfassung eines Objektes; und endlich die dritte, Plotinische, welche sie als eine vom Verstande wesensverschiedene, in der Sphäre des Gefühls liegende Fähigkeit auffaßt, durch „Einfühlung" in das Wesen der Dinge einzudringen und eine innere Einigung mit dem Objekte zu erzielen, die durch Worte nicht ausdrückbar ist, sondern über allem begrifflichem Denken liegt und nur erlebt werden kann. Laros vindiziert im Verlaufe seiner Untersuchung Pascal dem zweiten Typus der Intuition und wirft weiterhin die sehr treffend formulierte Frage auf: „Wie ist nun näherhin die Intuition zu denken, als Erkenntnisorgan bezw. -fähigkeit oder als Erkenntnisakt? Ist sie eine vom abstraktiven Verstand verschiedene Potenz oder nur eine andere Erscheinungsform derselben geistigen Fähigkeit? Die scharfe Scheidung zwischen Verstand und Herz bei Pascal legt die erste Auffassung nahe, und so ist sie fast allgemein, ähnlich wie bei Bergson und Schopenhauer, gedeutet worden. Pascal hat die Frage nicht systematisch behandelt und vielleicht in dieser Form sich auch nie gestellt. Aber aus der Gesamtheit seiner Auffassung läßt sich, besonders durch Vergleich mit anderen, die richtige Auffassung erschließen" (S. 130).

Laros entscheidet sich für die zweite der gestellten Alternativen, daß nämlich bei Pascal die Intuition nicht eine eigene Potenz,

sondern einen eigentümlichen Akt derselben Verstandesfähigkeit bedeutet. Des näheren wird diese Intuition so formuliert: „Die Intuition ist der Transformationsprozeß, in dem die lebendige Erfassung der Einzelgründe und ihrer Gesamtheit aus der moralischen Sicherheit eine absolute macht und auf jeden hin eine absolut sichere Zustimmung bewirkt" (S. 141). Freilich die nähere Begründung dieser Auffassung ist unseres Erachtens dem Verf. noch nicht vollständig gelungen. Darin hat er aber Recht, wenn er den letzten Grund dieser Sicherheit der Intuition auf das Bewußtsein der Evidenz zurückführt, so daß das Evidenzbewußtsein beim diskursiven und intuitiven Denken ein und dasselbe ist (S. 142), d. h. die wahre objektive Evidenz. Den Unterschied zwischen beiden Erkenntnisarten sieht Verf. darin, daß beim mathematischen Denken das Bewußtsein der Evidenz der Klarheit der Begriffe und der Folgerichtigkeit der Beweisgänge entspringt, so daß auch andere in der gleichen Weise überzeugt werden können, während beim intuitiven Denken sie dem Zusammentreffen mehrerer Beweismomente und der lebendigen Erfassung der Zusammenhänge entspringt, die der schöpferische Geist aus der Konvergenz der Einzelargumente gewissermaßen erschaut. Im Folgenden sucht nun der Verf. an der Hand der Pascalschen Schriften diese Auffassung eingehender zu begründen. Insbesondere wird das Verhältnis zwischen Intuition und Glaubensakt, Intuition und Glaubensgründen bei Pascal näher untersucht.

Wenn nun auch hiermit noch nicht das letzte Wort über die Intuition sowie ihre Beziehung zum begrifflichen Denken und zum religiösen Glauben gesagt ist — Verf. erhebt auch gar nicht den Anspruch darauf — so hat er doch mit vorliegender Untersuchung einen bedeutenden Schritt weiter in das geheimnisvolle Dunkel dieses Problems getan, das verschiedene Philosophen bisher zwar hie und da geahnt, zu dessen Klärung sie überall verstreute wertvolle Einzelbemerkungen gemacht, das sie aber bisher nie einer ausdrücklichen und eingehenden Untersuchung gewürdigt haben.

So erblicken wir in dieser Studie einen bedeutenden Gewinn für die Erkenntnistheorie sowohl wie für die Religionsphilosophie. Jeder philosophisch interessierte Leser fühlt sich zum eigenen Weiterforschen angeregt. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn uns der Verfasser, dem wir für seine Arbeit wirklich dankbar sind, eine eigene umfassende Untersuchung über das Problem der Intuition schenken wollte.

**7.** Schon der Untertitel weist darauf hin, daß die Schrift von P. *Kolb S. J.* nicht streng philosophische Aufgaben sich stellt, son-

dern den verheerenden Einfluß der Kantischen Philosophie auf das gesamte Leben der Gegenwart in oratorischer Behandlung einem weiteren Publikum schildern und zur vollen Rückkehr zum katholischen Gottesglauben auffordern will. „Lauter als jeder andere Beweis schreit es die tatsächliche Entwicklung der Kantischen Philosophie der Gegenwart ins Ohr: Hinweg von Kant mit seinem weltzerstörenden Irrtum, zurück zu Gott, zu Christus mit ihrer welterlösenden Wahrheit": mit diesen Worten schließt unser bekannter Kanzelredner seine eindringenden, zeitgemäßen Vorträge.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die vorliegende Arbeit vom rhetorischen Gesichtspunkte aus zu beurteilen. Der Verfasser ist als Redner hinreichend bekannt, so daß wir über die klare Disposition des Stoffes, die wuchtige oratorische Behandlung desselben, die bei aller Einfachheit und Durchsichtigkeit schöne Darstellungsweise kein Wort zu verlieren brauchen. In den sechs Vorträgen wird die Kopernikustat von Königsberg, die souveräne Vernunft, der autonome Wille, der gereinigte Religionsbegriff, das Menschheitsideal und das Paradies der Zukunft behandelt.

Aber vom philosophischen und geschichtsphilosophischen Gesichtspunkte aus sind an der Schrift einige nicht unbedeutende Ausstellungen zu machen.

Erstens erweckt die Schrift den Anschein, als hätten die gerügten Irrtümer unserer Zeit ihre ausschließliche oder doch vornehmlichste Quelle in der Kantischen Philosophie. S. 77 heißt es: „Sie sehen, m. H., Kant ist der Bahnbrecher der modernen Zeit gewesen und sein Verdienst ist es vor allem, daß wir heute stehen, wo wir angekommen sind, beim Bolschewismus". Das ist nun durchaus nicht der Fall. Kant selbst ist bereits die Resultante einer Reihe von Strömungen, die er, der sich um Geschichtskenntnis herzlich wenig gekümmert, sehr oft unbewußt und nicht selten außerordentlich kritiklos übernommen hat. Man vergleiche hierzu die interessanten Ausführungen in *Willmanns* großzügiger „Geschichte des Idealismus" Bd. III² 521 ff. Außerdem haben neben der Kantischen Philosophie zahlreiche andere den Geist der Zeit beeinflußt. Die absolute Autonomie in Wissenschaft und Ethik, die rationalisierte, sogenannte natürliche Religion, das Ideal des Menschen als höchsten Selbstzweckes, der moderne Nihilismus auf allen Gebieten: diese und ähnliche Wesenszüge des modernen Geistes können keineswegs ausschließlich, ja nicht einmal vornehmlich auf Kant zurückgeführt werden. All diese Ideen hätten kaum eine so zähe Lebensdauer und einen so ungeheuer verderblichen Einfluß auf unsere Zeit gewonnen, wenn sie nur von Kant in seinen außerordentlich schwerfälligen, den weiteren Kreisen gänz-

lich unverständlichen Schriften gelehrt worden wären. Diese Ideen sind die Frucht einer jahrhundertelangen Entwicklung, des mittelalterlichen Nominalismus, der heidnischen Richtung in der Renaissance, der Aufklärung, des Materialismus und Positivismus in ihren verschiedenen Abarten. Insbesondere läßt sich der Bolschewismus vom philosophiegeschichtlichen Standpunkte aus schwerlich auf Kant zurückführen; hingegen ist er die logische Frucht des Marx'schen Materialismus, der seinerseits wieder aus Feuerbach und Hegel herauswächst.

Zweitens ist die Darstellung der Kantischen Doktrin so allgemein gehalten, daß man, nur sehr wenige Sätze ausgenommen, genau dieselben Vorträge auch im Anschlusse an verschiedene andere Männer der Neuzeit halten könnte. Ich erwähne nur Descartes, Hume, Spinoza, Luther. Und das ist unserer Ansicht nach die notwendige Folge des an erster Stelle erwähnten Irrtums.

Drittens aber ist die Darstellung der Kantischen Lehre nicht immer richtig.

So z. B. wird das Problem der Kantischen Kritik mit folgenden Worten geschildert: „Er beginnt mit der Frage: ist denn die Erkenntnisfähigkeit des Menschen wirklich zuverlässig? Kann ich mich darauf verlassen, wenn mir vorkommt, der Baum sei grün, daß er dann wirklich grün ist? Was mir als ein Haus vorkommt, ist das wirklich ein Haus? Wenn ich rechne: zweimal zwei ist vier, ist es auch so in der Wirklichkeit? Wie denn, wenn meine Erkenntnis den Dingen der Wirklichkeit gar nicht ähnlich sieht? So viel steht fest, lehrt Kant, ich kann mir keinen Körper vorstellen, außer mit einer gewissen Ausdehnung; aber haben die Körper außer meiner Vorstellung auch eine wirkliche Ausdehnung? Ich kann mir keine Handlung vorstellen außer in der Zeit; aber haben diese Handlungen auch in der Wirklichkeit Zeit gebraucht? Ich kann mir keine Wirkung denken ohne Ursache; aber ist es auch immer so in Wirklichkeit? Wer eine rote Brille trägt, sieht alles rot, rot den Himmel, rot das Meer, rot die Erde; aber rot sind sie nur für sein Auge, und nicht in der Wirklichkeit: er sieht die rote Farbe erst hinein in die Gegenstände. Wie denn, wenn auch unsere Erkenntniskraft ebenso — gewissermaßen gefärbt ist? Wenn wir alles auffassen im Raum, aber in Wirklichkeit es einen Raum überhaupt nicht gibt? Wenn wir alles auffassen in der Zeit, es in Wirklichkeit aber eine Zeit gar nicht gibt? Wenn wir bei jeder Wirkung eine Ursache voraussetzen, in der Wirklichkeit aber es eine Ursache überhaupt nicht gibt? Wenn wir mit einem Worte die Begriffe von Raum und Zeit, von Ursache und Wirkung nur aus unserem Kopf auf die Sachen übertragen, sie ebenso in die Außenwelt hineinschauen, wie jener Mann mit der roten Brille

die rote Farbe erst in die Gegend hineinschaut? Mit diesem Zweifel in bezug auf die erste Voraussetzung menschlichen Denkens begann seine große Denkarbeit" (S. 8/9). Das ist nun rednerisch sehr schön und packend geschildert, entspricht aber nicht der geschichtlichen Wahrheit. Kant hat nicht mit diesen Fragen begonnen, sondern diese Fragen oder vielmehr Zweifel sind das Ergebnis seiner Vernunftkritik. Das Problem, welches Kant lösen will, ist die Möglichkeit der Metaphysik im allgemeinen. Seine sogenannte transzendentale Methode, mit deren Hilfe er dieses Problem lösen will, fragt gar nicht, ob wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist, sondern wie sie möglich ist. Sie will die vorhandenen Wissenschaften erklären. Und darum schickt er der Kritik der Metaphysik und ihrer Berechtigung eine positive Theorie der Erkenntnis voraus. Und da Kant als allgemein anerkannte Wissenschaften damals nur die Mathematik und die Naturwissenschaft entgegentraten, die Metaphysik aber von Gegenständen handelt, die transzendent, d. h. jenseits der Erfahrung sind, so wollte Kant in den Wissenschaften diejenigen Elemente herausschälen, die gleichfalls unabhängig von der Erfahrung, d. h. apriorisch sind. Nun sind nach Kants Auffassung nicht die analytischen, sondern nur die synthetischen Urteile a priori von wissenschaftlichem Wert, und daher gibt er dem kritischen Problem die Fassung: Wie sind synthetische Urteile a priori überhaupt möglich? Das ist der Ausgangspunkt der Kantischen Philosophie, und erst in der Beantwortung dieser Frage gelangt er allerdings dazu, Raum und Zeit als Anschauungsformen, Ursache und Wirkung als apriorische Kategorien darzustellen. Aber auch dann erscheint die objektive empirische Welt nicht so, wie sie der Verf. darstellt. Kant hat an der empirischen Wirklichkeit von Raum und Zeit, von Ursache und Wirkung festgehalten und nur ihr noumenales Sein geleugnet. Nach den Ausführungen des Verf.s muß es aber den Anschein gewinnen, als habe er auch die empirische Wirklichkeit geleugnet. So muß der philosophisch ungeschulte und philosophiegeschichtlich nicht orientierte Leser notwendig zu einer falschen Ansicht gelangen und er kann sich nur fragen: wie ist es doch möglich, daß ein Philosoph so Absurdes gelehrt habe, und noch mehr, wie ist es möglich, daß eine solche Lehre einen so ungeheuren Einfluß auf das ganze Leben gewinnen konnte, wie es in den folgenden Vorträgen zur Darstellung gelangt? Als Ausgangspunkt eines philosophischen Systems wäre der subjektive Phänomenalismus ganz unbegreiflich und geradezu widersinnig gewesen; nur wenn man von dem tatsächlich von Kant aufgeworfenen Problem und den verschiedenen verborgenen Fehlern, die in dieser ursprünglichen Fragestellung und deren Lösung liegen, ausgeht, kann man den Phänomenalismus begreifen, auch wenn man ihn verurteilen muß.

Ebenso irreführend und zum mindesten ungenau ist die Darstellung des Unterschiedes zwischen reiner und praktischer Vernunft bei Kant.

„Kant konnte sich nicht verhehlen, daß seine Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Widerspruch stehe mit der ganzen Menschheit, er konnte sich nicht verhehlen, was daraus folgen würde, wenn im praktischen Leben seine Lehren befolgt werden würden, darum unterscheidet er zwischen dem Philosophen und dem Menschen im praktischen Leben, oder, wie er sich ausdrückt, zwischen der reinen Vernunft und der praktischen Vernunft. Wenn auch der Philosoph, so lehrt er, wenn auch der Philosoph sich kein Urteil erlauben kann über die äußere Welt, über die Existenz Gottes, über die Unsterblichkeit, so sind diese drei Dinge doch notwendig im praktischen Leben; von der Philosophie lassen sie sich nicht beweisen, aber zum praktischen Leben werden sie gefordert: darum muß auch im praktischen Leben festgehalten werden an der Existenz Gottes, an der Unsterblichkeit, an der Wirklichkeit der Welt. So will er den Schein retten usw." (S. 20). Mit dieser Darstellung ist eine persönliche Deutung in Kant hineingetragen, nicht aber Kants Lehre über die reine und praktische Vernunft sachgemäß dargelegt. Hören wir Kant selbst. Die Einleitung seiner „Kritik der praktischen Vernunft" sucht eine genaue Begriffsbestimmung zu geben. „Der theoretische Gebrauch der Vernunft", sagt hier Kant, „beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens, und eine Kritik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das reine Erkenntnisvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, daß es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe, verlöre. Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben, d. i. seine Kausalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung gelangen, und hat sofern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob die reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne". Mit anderen Worten: während die Kritik der spekulativen Vernunft untersucht, ob die reine Vernunft Objekte a priori erkennen könne, untersucht die Kritik der praktischen Vernunft, ob die reine Vernunft a priori den Willen bestimmen könne. Oder wie *Ueberweg* in seiner Geschichte der Philosophie (III[11] 395) treffend sagt: „In

dem moralischen Bewußtsein des Menschen liegt ein zweites Faktum vor, das, obwohl von ganz anderer Beschaffenheit als diese theoretische Erkenntnis, gleich dieser einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erhebt, der sowohl in dem sittlichen Urteil wie in der sittlichen Verbindlichkeit zum Ausdruck gelangt. Die Aufgabe von Kants kritischer Moralphilosophie ist die Prüfung dieses Anspruches. Hierzu ist einmal erforderlich, daß das sittliche Urteil wie das die sittlichen Normen beherrschende Prinzip auf die Formel gebracht wird, welche den von aller Erfahrung unabhängigen reinen Teil der Ethik genau bestimmen läßt; wie in dem Felde der theoretischen Erkenntnis handelt es sich darum, die dem moralischen Bewußtsein zugrunde liegenden Sätze, d. h. ihren Geltungsbereich, zu untersuchen und dessen Recht zu erweisen". Das sieht nun ganz anders aus, als der Verf. es darstellt. Es handelt sich keineswegs um den Unterschied zwischen dem Philosophen und dem Menschen im praktischen Leben, sondern es handelt sich um die gleiche philosophische Untersuchung zweier verschiedener Gebiete mittels der transzendentalen Methode!

Im dritten Vortrage spricht der Verf. von dem autonomen Willen. Hier schildert er die Kantische Sittenlehre so, daß der Mensch seinen Zweck in sich selbst trage, daß er sich Selbstzweck sei (S. 34). Auch diese Darstellung gibt die Lehre Kants nicht genau wieder.

Der Verf. verwechselt hier Ursprung oder Grund des Sittengesetzes mit dem letzten Zweck desselben. Allerdings sucht Kant die Sittlichkeit autonom zu begründen; aber letzter Zweck ist nach Kant nicht der Mensch, sondern die Verwirklichung der moralischen Ordnung, das Ideal der höchsten Vollkommenheit, mit anderen Worten das höchste Gut, welches nach Kant in der harmonischen Verschmelzung von Tugend und Glückseligkeit besteht. Und auch hier ist es richtig, daß Kant dieses höchste Gut rein rationalistisch versteht; aber es ist doch ein ungeheurer Abstand zwischen der Anschauung Kants selbst und der Ansicht, die der Verf. ihm zuschreibt. Von einem individualistischen und relativistischen Egoismus, der nach der Darstellung des Verf.s aus der Kantischen Lehre unmittelbar sich ergeben würde, ist Kant selbst sehr weit entfernt gewesen. Darum ist auch die Ausführung auf S. 58 nicht ganz korrekt. Man hat eben überall den Eindruck, daß der Verf. gewisse heute weitverbreitete Irrlehren in ihrer populärsten Form nimmt und sie in dieser Form schlankweg Kant und ausschließlich Kant zuschreibt, während sie in Wirklichkeit auf andere Denker und Schriftsteller mit viel größerem Recht zurückgeführt werden müßten.

Mit dem Gesagten ist nun keineswegs eine Apologie Kants beabsichtigt. Wir müssen auch vom streng philosophischen Standpunkte aus das Kantische System als durchaus verfehlt und voll der gröbsten Irrtümer, Willkürlichkeiten und Inkonsequenzen verurteilen; wir müssen zugeben, daß zahlreiche moderne Irrtümer nicht nur auf philosophischem, sondern auch auf ethischem, religiösem und sozialem Gebiet aus den Kantischen Prämissen und Deduktionen folgen, Irrlehren, die Kant selbst aufs allerschärfste verurteilt hätte; anderseits aber müssen wir im Namen der Wahrheit und Sachlichkeit betonen, daß man auch in populären Vorträgen den Gegner, den man bekämpft, voll und ganz zu Worte kommen läßt und das widerlegt, was der Gegner tatsächlich behauptet. Es geht nirgends an, die Lehren des Gegners zuerst mundgerecht zuzustutzen, um ihn dann mit leichter Mühe widerlegen zu können.

Da nun aber die Vorträge, abgesehen von den ausgestellten Mängeln, sehr zeitgemäß und instruktiv sind, wäre es empfehlenswert, in einer Neuauflage den Titel und die Darstellung der gegnerischen Lehren umzuarbeiten, so daß es sich nun nicht mehr speziell um Kant, sondern im allgemeinen um moderne weitverbreitete Irrlehren handeln würde. Die einzelnen Themen ließen sich dann sehr gut und reichhaltig belegen, und die Argumentation behielte ihre volle Kraft.

Zum Schlusse sei noch auf einen Irrtum hingewiesen, der in einer Neuauflage unbedingt ausgemerzt werden müßte. Am Ende des ersten Vortrages (S. 12) lesen wir: „Ich kann die Wahrheit der ersten Prinzipien nicht kontrollieren, aber Gottes Wahrhaftigkeit bürgt mir dafür. So braucht schon der erste Schritt auf der Bahn irdischer Erkenntnis den Glauben an Gott". Der Verf. ist sich offenbar gar nicht bewußt geworden, daß in diesen beiden Sätzen der Irrtum des Kartesianismus und zum Teil der Irrtum des Traditionalismus ausgesprochen ist! Die Wahrheit der ersten Prinzipien leuchtet uns ein kraft der in ihnen liegenden objektiven Evidenz; wir können sie nicht mehr durch andere Wahrheiten beweisen; aber sie bedürfen auch eines solchen Beweises nicht, weil sie aus sich selbst einleuchtend sind. Was würde dann aus den *praeambula fidei* und dem *rationabile obsequium fidei*, wenn der oben angeführte Satz richtig wäre?

Innsbruck. Friedrich Klimke S. J.

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

**Die hl. Schrift des Neuen Testaments.** Übersetzt und erklärt von *P. Dausch, M. Meinertz, J. Rohr, J. Sickenberger, A. Steinmann, F. Tillmann, W. Vrede.* Lieferung 23: **Die Briefe an die Thessalonicher und Galater,** von *A. Steinmann.* Bonn, Hanstein, 1918. XI + 124S. gr. 8°. M 2.10 + 10% Teuerungszuschlag.

Prof. *A. Steinmann* in Braunsberg hat 1904 als junger Doktorand seine wissenschaftliche Tätigkeit eröffnet in der viel umstrittenen Galaterfrage und heute erweist es sich immer mehr, daß er aus dem heißen Ringen als Sieger hervorgegangen ist: die nordgalatische Hypothese und mit ihr die Spätdatierung des Briefes finden immer mehr Anhänger. So war die Erklärung des Galaterbriefes in gute Hände gelegt; zugleich mit diesem Briefe übernahm er die zeitlich verbundenen Schreiben nach Thessalonich. Die Erwartung hat nicht getäuscht. Sowohl in den einleitenden Bemerkungen als in der fortlaufenden Erklärung des hl. Textes und in 26 eingestreuten Exkursen ist bei aller Kürze der Fassung eine Fülle von Stoff in guter, verständlicher Form geboten; der Leser erhält eine verläßliche Deutung der an schwierigen Fragen reichen Briefe.

Die vorausgeschickte, 10 Seiten umfassende „literarhistorische Einleitung zu den paulinischen Briefen" nimmt zunächst Stellung zu der von *A. Deißmann* vorgelegten Auffassung, welche die Briefe des Apostels als unliterarisch, nur für die Adressaten bestimmt und auf die Öffentlichkeit in keiner Weise rechnend ansieht. Mit Recht macht der Verf. dagegen geltend, daß die Paulusbriefe, trotzdem sie Gelegenheitsschriften sind, doch amtliche Urkunden sind; sie waren bestimmt, nicht nur in den Gemeinden, denen sie zunächst gesandt wurden, vorgelesen zu werden, sondern sie sollten auch ausgetauscht werden mit den Briefen, welche andere Gemeinden erhielten. Es folgen Bemerkungen über Diktat und eigenhändigen Schluß, sowie über Eingang und Aufbau der Briefe. — S. 15 faßt *St.* das vom Apostel betriebene Handwerk des „Zeltmachers" als ein „Verarbeiten des fertigen Zelttuches", S. 26 erwähnt er die Ansicht *v. Dobschütz'*, nach der es „in dem Zusammennähen der für Zelte erforderlichen Lederstreifen bestand". Die Frage, von der *St.* freilich meint, „sie sei nicht auszumachen", dürfte einer genaueren Untersuchung wert sein. — S. 17 wird 1 Kor 16,22 als Marana tha „Unser Herr, komm!" übersetzt, was unsicher ist. — Etwas dunkel bleibt trotz des Exkurses zu 3,2 die Frage nach dem „Wir" von 1 Thes.

Ein wenig enttäuscht wird man bei der gebotenen Erklärung der berühmten Parusiestelle 4,13—18. Man wird nicht klar, wie *St.* den

Einwurf eines Irrtums ausschließt. Was aus meinem Beitrag in dieser Zeitschr. 40 (1916) 167—82 herangezogen wird, trifft nicht den Kernpunkt der Frage und ist nicht genügend, sie zu lösen. Dafür ist S. 18 die sehr beachtenswerte Lösung von *Cornely* und *Knabenbauer* vorgelegt.

Für die Erklärung des 2. Briefes sei verwiesen auf die gute Einteilung S. 43 und die eingehende Behandlung der Echtheitsfrage. Zur Lösung der Schwierigkeit: „nach dem ersten Briefe gibt es keine Vorzeichen der Parusie — im zweiten wird eine Reihe von solchen aufgezählt" möchte ich, da die in sich richtige Auskunft *St.s* einer Ergänzung bedarf, auf ZkTh 41 (1917) 776—78 verweisen.

Der Erklärung der ebenso wichtigen als dunklen Stelle 2,1—12 läßt der Verf. einen Exkurs folgen über die Geschichte der Auslegung dieses Stückes. Er unterscheidet 3 Auffassungen: die zeitgeschichtliche, endgeschichtliche und religionsgeschichtliche. Dagegen läßt sich einwenden, daß diese Einteilung unvollständig und nach einem doppelten Gesichtspunkt gemacht ist und darum störend wirkt. Genauer sollte es wohl heißen: die hier vorgelegten Aussagen des Apostels werden entweder nach ihrem Inhalte zeitgeschichtlich, kirchengeschichtlich oder endgeschichtlich aufgefaßt; was den Ursprung dieser Ideen betrifft. so sucht die ungläubige Bibelkritik, welche keine Offenbarung annehmen will, alles religionsgeschichtlich zu erklären. Nun wurde der Antichrist sowohl zeitgeschichtlich gefaßt (Caligula, Nero) als auch kirchengeschichtlich, indem *Luther* u. a. den jeweiligen Träger des Papsttums für den Antichrist erklärten; tatsächlich ist er aber als eine endzeitliche Persönlichkeit mit klaren Worten vom Apostel bezeichnet. Dafür kommt die endgeschichtliche Auffassung bei dem doppelten Hindernis, das den Antichrist aufhält und das persönlich und zugleich sachlich ist (ὁ κατέχων und τὸ κατέχον) nicht in Frage; der Apostel stellt beide in seine Zeit hinein a) durch das Partizipium der Gegenwart; b) durch die Angabe, daß der Hemmende dem bereits jetzt (ἄρτι νῦν) in Tätigkeit befindlichen μυστήριον τῆς ἀνομίας entgegenarbeite; also muß er mit ihm gleichzeitig sein und somit der Gegenwart angehören. Für beide kommen also nur die zeitgeschichtliche und die kirchengeschichtliche Auffassung in Frage. Letztere galt lange als durch die Tradition gesichert, da man seit *Tertullian* im sachlichen Hindernis das Römerreich, im persönlichen den jeweiligen Kaiser erblicken zu müssen glaubte. Mit Recht wendet sich *St.* gegen diese Auffassung, die auch in gemilderter Form, in der sie seit dem völligen Untergang des Römerreiches manchmal aufgefrischt wurde, unhaltbar ist. Im übrigen schließt er sich dem hl. Augustin an und erklärt, „daß ich mir völlig unklar bin, was der Apostel damit sagen wollte" (De civitate Dei 20,19, 2 ML 41,680 CSEL 40,472).

Wenn *St.* es mit dem reichhaltigen Kommentar von *Bornemann* S. 370 für auffallend erklärt, daß Paulus die geschichtliche Abfolge verläßt und das Treiben vom Antichrist erst V. 9—12, also nach der Erwähnung seines Sturzes V. 8 schildert, so könnte vielleicht folgendes zur Erklärung beigefügt werden. Dem Apostel ist es in erster Linie darum zu tun, den Irrtum der Schwarmgeister zu widerlegen, welche für die unmittelbare Zukunft den Herrn in den Wolken des Himmels erwarteten. Zu dem Zwecke will er die Reihenfolge der Ereignisse feststellen und sagt: Christus kann noch nicht kommen, weil sein Gegner noch nicht erschienen ist; aber auch dieser kann jetzt noch nicht sich zeigen, weil er durch das doppelte Hindernis noch zurückgehalten wird. Somit werden sich die Ereignisse in dieser Reihenfolge abwickeln: 1) Beseitigung des Hindernisses, 2) Auftreten und Wirken des Antichrist, 3) sein Sturz, der zeitlich mit der Parusie zusammenhängt. Jetzt erst kann der Apostel zur Schilderung des Unholdes zurückkehren, um zugleich ein Radikalmittel gegen ihn den Christen aller Zeiten vorzulegen; jeder kann sich seinem Einflusse dadurch entziehen, daß er „der Wahrheit Glauben schenkt", natürlich durch einen Glauben im Werke. So kehrt jener Gedanke wieder, der nach Joel 2,32 = AG 2,21 jede apokalyptische Betrachtung abschließen soll: komme es wann immer, ich kann mich sicher stellen durch engen Anschluß an den Heiland.

Bei der Einleitung zum Galaterbrief würde man einen bündigen Auszug der beiden inhaltsreichen Werke des Verfassers erwarten, bereichert mit den inzwischen neu vorgelegten Gesichtspunkten (*Brandis,* Galatia in *Pauly-Wiss.* 13,534—59). Allein es werden nur einige Gesichtspunkte herausgegriffen, die für sich genommen wohl keinen „Südgalater" umstimmen werden. Betreff der Einteilung des Briefes ziehe ich die bisherige, wie sie bei *Cornely* u. a. geboten wird, der S. 63 vorgeschlagenen vor (1. Das Paulinische Evangelium und das ‚andere' Ev. 1,6—3,5; 2. Das wahre Israel 3,6—6,10). Sodann scheint es keineswegs erwiesen zu sein, daß die Gegner des Apostels „Beschneidung und Gesetz als unerläßliche Bedingung für die Erlangung der ewigen Seligkeit hingestellt haben" (S. 61 vgl. 74 78 84). Wenigstens geht die Gegenthese des Apostels viel weiter, da sie nach 5,2 lautet: „für Heidenchristen ist die Beobachtung des Gesetzes einfachhin verboten", weil, wie 3,1—23 aus der Erfahrung und aus der dem Abraham gegebenen Verheißung sich ergibt, Christus die einzige Ursache des Heiles ist. Darum ist für Heiden, bei denen die nationalen und sozialen Rücksichten in der Beobachtung des Gesetzes nicht in Frage kommen, dieselbe einfach ein auf Glaubensirrtum beruhender Aberglaube. Wohl wurde in Jerusalem dadurch, daß beim Heidenchristen Titus die Beschneidung trotz alles Drängens unterblieb, zunächst

nur „die Heilsnotwendigkeit der Beschneidung nicht anerkannt" (S. 78); aber hier handelt es sich dem Apostel vorderhand um den Nachweis, daß er mit den Altaposteln in voller Übereinstimmung sich befinde. Darum kann man wohl nicht sprechen von einem „Zugeständnis" in der Beschneidung des Timotheus (S. 79), da dieser durch die Abstammung ein Judenchrist war und bei ihm nur eine früher unterbliebene Zeremonie nachgeholt wurde; so besteht kein Gegensatz zwischen dem Vorgehen des Jakobus und dem des hl. Paulus (S. 80). Es konnte wohl auch hier strittige Fragen im praktischen Vorgehen geben (AG 21,22b), aber ein Gegensatz liegt nur für minder gut Eingeweihte (Gal 2,12) vor. — Der wesentliche Punkt vom antiochenischen Streitfall war nicht nur, wie S. 87 richtig betont wird, die Freiheit der Judenchristen vom Gesetz, sondern auch das Verbot für sie, dasselbe zu beobachten unter Umständen, in denen ihr Verhalten als ein Zwang für die Heidenchristen aufgefaßt werden mußte. Was die Zeit dieses Streitfalls angeht, so erfordert die Erwähnung des Barnabas nicht, „daß wir ihn uns noch an der Seite des hl. Paulus tätig zu denken haben" (S. 86). Es steht nichts von dieser Seite im Wege, den Fall in die Zeit zwischen die zweite und dritte Reise (AG 18,23) zu verlegen. Dies empfiehlt sich vielmehr deswegen, da es wohl einiger Zeit bedurfte, bis die nur für die Heidenchristen getroffene Entscheidung des Apostelkonzils ihre folgerichtige Anwendung auf die Judenchristen fand und diese allgemein veranlassen konnte, auf heidnischem Gebiete ein „heidnisches, nicht jüdisches Leben" (Gal 2,14) zu wagen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**De Tijd van Christus' geboorte.** Door Dr. *D. A. W. H. Sloet.* Bussum, Paul Brand, 1919. VII, 76 p. Fl 1.25.

Zur Bestimmung des Geburtsjahres Christi, mit welcher das vorliegende Werk sich abgibt, hat man bekanntlich 3 Fragen zu lösen: 1) Als Ausgang der Untersuchung muß stets das einzige Datum der Profangeschichte gewählt werden, das mit der Kindheitsgeschichte des Herrn in Verbindung steht, nämlich das Todesjahr des Königs Herodes. 2) Weiter handelt es sich zu bestimmen, wie lange dieser nach der Verhandlung mit den Weisen (Mt 2,3 f) noch gelebt hat. 3) Endlich ist das Alter des Heilands bei der Anbetung durch die Weisen anzugeben. — Nun ist die erste dieser Fragen heute gelöst und kein Problem mehr; darum begnügt sich der Verfasser, im ersten Anhang einige der Gründe zusammenzustellen, welche unwiderleglich dartun, daß Herodes in den Tagen um den 1. April des Jahres 750 *ab Urbe condita* = 4 vor Beginn

unserer Zeitrechnung gestorben ist. Es war nicht nötig, alles zu wiederholen und auch jene Gesichtspunkte anzuführen, welche vor nicht allzu langer Zeit manche Forscher veranlaßten, diese Frage für unlösbar zu erklären.

So verlegt sich *S.* hauptsächlich auf die Lösung der zweiten, gewöhnlich nur kurz gestreiften Frage. Mt 2,3 f ist nicht nur vor die Abreise des todkranken Herodes nach Jericho anzusetzen, sondern gehört mindestens 10 Monate vor den Tod des Königs. Er stützt sich dabei im Anschluß an *Pseudo-Athanasius* (MG 26,1252), *Sanclemente, Patrizi* auf das Wort Mt 2,20: „es sind jene gestorben, welche dem Kinde nach dem Leben trachteten". Aus der Mehrzahl wird gefolgert, daß jemand die Mordpläne des Herodes teilte, aber bald darauf selbst ein Opfer des Todes wurde. Diesen Mitschuldigen am Kindermord von Bethlehem will *S.* im Kronprinzen Antipater erblicken. Aus *Josephus* (A 16,3,3 n. 78; 17,1,1 n. 3; 2,4 n. 32; 5,3 n. 96; 5,5 n. 115) geht hervor, daß dieser Ränkeschmied nicht nur auf alle Weise nach der Herrschaft trachtete, sondern schon Mitregent des alternden Königs war; doch fünf Tage vor dem Tode des Herodes ließ ihn dieser hinrichten. Der Verf. meint: „das moet Antipater geweest zijn" S. 6 vgl. S. 7, wo „met zekerheid" behauptet wird: „niemand ... tenzij Antipater". Damit wäre bewiesen, daß die Magierbegebenheit anzusetzen ist zu einer Zeit, als Antipater noch allmächtig war, d. h. vor seiner Abreise nach Rom. Diese muß nun, wie richtig ausgeführt wird, im Mai oder anfangs Juni 749 erfolgt sein, denn Antipater war 7 Monate abwesend und muß im Dezember 749 oder Jänner 750 zurückgekehrt sein (vgl. *R. Otto* in *Pauly-Wissowa* 2. Supplement, Zeittafel zu Sp. 158: „1. Hälfte des Jahres 5 v. Chr."). Also würde die Anbetung der Weisen spätestens ins Frühjahr 749 fallen.

Der Verf. wird nicht überall Zustimmung finden. Zunächst bietet die Bibel Beispiele genug vom sogenannten Plural der Kategorie: die Mehrzahl wird verwendet, trotzdem nur ein Subjekt tatsächlich handelt. Vgl. die Ansichten von *Augustinus* (De consensu ev. 2, 79, 156; 3, 16,53 ML 34,1155. 1190) und *Hieronymus* (in Mt 26,8; 27,44 ML 26,192. 211) über die Nachricht, daß in Bethanien „die Jünger murrten" Mt 26,8 Mc 14,4 f) und daß „die Mitgekreuzigten" den Herrn lästerten (Mt 27,44 Mc 15,32): beide Kirchenlehrer erklären es für möglich, daß nur Judas gemurrt und nur der eine Schächer den Herrn gelästert hat, wie Io 12,4—8 Lc 23,39 angegeben zu werden scheint. Demnach wäre die Stelle aufzufassen als eine Botschaft, daß kein Widersacher des göttlichen Kindes mehr am Leben ist. Jedenfalls hätte der Verf. den Grund angeben müssen, warum in unserem Falle ein derartiger Tropus nicht angewendet werden kann.

Doch gesetzt auch den Fall, daß wirklich mehrere dem Herrn nach dem Leben trachteten, folgt noch keineswegs mit Sicherheit, daß der Thronerbe Antipater gemeint sei. Warum könnte nicht ein dem Herodes und seinem Hause durch und durch ergebener Höfling, der in den folgenden Wirren das Leben einbüßte, dieser Mitschuldige gewesen sein?

Was weiterhin im Buche geboten wird, dient mehr mittelbar dem angestrebten Zwecke. Der Verf. berührt die Quiriniusfrage und entscheidet sich für die von *M.-J. Lagrange* vorgelegte Übersetzung von Lc 2,2: „die Schatzung ging derjenigen, die von Quirinius durchgeführt wurde, voraus“ (πρῶτος = πρότερος) S. 48. Damit verliert die Erwähnung des Quirinius jede Bedeutung für die Chronologie. Endlich ist es ihm darum zu tun, die bereits öfters verwertete Angabe Lc 1,5 fürs Geburtsjahr des Herrn noch besser auszunützen. Wenn nach ihr etwa 13—15 Monate vor der Geburt Christi von den sich regelmäßig ablösenden 24 Priesterklassen die nach Abija benannte achte Klasse den Tempeldienst versah, so lassen sich, sofern man auch nur einen chronologisch festgelegten Zeitpunkt besitzt, an dem eine bestimmte Klasse beschäftigt war, für die in Frage stehenden Jahre die zwei Wochen der Abija-Klasse angeben. Nun wählt man bekanntlich zum Ausgangspunkt gewöhnlich den Tag, an dem im Jahre 70 der Tempel in Flammen aufging: es war wahrscheinlich der 9. Ab = Sonntag der 5. August; an diesem Tage diente aber nach b. Taanith 29a die Klasse Jojarib. *S.* will als zweiten Ausgangspunkt den 1. Macch 4,52 angegebenen Tag der zweiten Tempelweihe, den 25. Kasleu des Seleuzidenjahres 148 = Sonntag 23. November 165 wählen, an dem w o h l die erste Priesterklasse mit dem Dienst begonnen haben dürfte. Allein 1) ist dies eine unbewiesene Vermutung; 2) es ist die Umrechnung in den „Julianischen“ Kalender nicht gesichert; 3) die Angabe geht, wie S. 59 zugegeben wird, nicht genau mit der aus dem Talmud entnommenen zusammen, sondern beide stehen um 14 Tage ab; 4) endlich könnte man wohl auf diesem Wege annähernd das Jahr bestimmen, wenn der 25. Jänner oder der 6. Jänner als Geburtstag feststehen würden. Allein da wir keine sichern alten Zeugnisse für die Geburt des Herrn um die Zeit unserer Jahreswende besitzen, so fehlt der Rechnung leider der feste Ausgangspunkt.

Sind auch die Ausführungen des Verf.s nicht durchschlagend, so möge der Verf., der manche gute Zusammenstellung bietet, an das bekannte Wort von *Propertius* (3,1,6) sich erinnern: *„in magnis et voluisse satis est“*.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Das Alte Testament** der göttlichen Offenbarung in Auswahl erbauender Texte. Ausgewählt, nach Allioli aus der Vulgata mit Berücksichtigung des hebräischen und griechischen Wortlautes übersetzt und mit Einführungen und Anmerkungen versehen von Dr. *Simon Weber*, Domkapitular. Illustrierte Taschenausgabe. Mit 20 Bildern nach Schnorr von Carolsfeld. kl. 12° (XL u. 524 S.) Freiburg i. Br. 1919, Herder. M 4.20; geb. M 5.80 u. M 6.20.

Neben der illustrierten Taschenausgabe besteht auch wie bei der Weinhart-Weberschen Ausgabe des Neuen Testaments eine Ausgabe mit bloßem Text und Anmerkungen: steif brosch. M 3.40; geb. M 4.60.

Die hier angezeigte Auswahlausgabe des AT bildet ein Gegenstück zur *Weinhart-Weberschen* Ausgabe des NT und ist als eine Art Volksbibel zur Förderung der erbauenden Lesung des AT gedacht. Der angegebene Zweck hat daher die Auswahl bestimmt. Aufnahme fanden: das 1. Buch Moses' (mit wenigen Auslassungen), die wichtigsten Abschnitte aus den übrigen geschichtl. Büchern, das ganze Buch Job, das Buch der Psalmen, größere Auszüge aus dem Buche der Sprüche Salomons, fast das ganze Buch Tobias und ausgewählte Reden der Propheten unter besonderer Berücksichtigung der messianischen Weissagungen. Wie diese Inhaltsübersicht schließen läßt, hat die gegenwärtige Zeitlage die Auswahl mitbestimmt, so daß sich diese Volksbibel auch als ein Trostbuch in schwerer Zeit darstellt. Die Einführungen und kurzen Anmerkungen sollen weiteren Volkskreisen, für welche das handliche Buch berechnet ist, das Notwendigste zum Verständnis der hl. Bücher und der biblischen Texte bieten.

Über das Ausmaß der aufgenommenen Anmerkungen, sowie über die zu schwierigen oder strittigen Stellen gegebenen Erklärungen werden die Kritiker wohl verschiedener Meinung sein. Manche werden auch wünschen, daß der Urtext noch mehr als es tatsächlich geschehen ist, zur Erklärung hätte herangezogen werden sollen. Zuzugeben ist, daß der Herausgeber mit großer Sachkenntnis und Umsicht gearbeitet hat. Doch hegt der Referent auf Grund der von ihm gemachten Stichproben einiges Bedenken, ob die kurzen Anmerkungen an schwierigen Stellen für die Leser aus dem Volke auch wirklich genügen. Dies ist z. B. schon bei den Anmerkungen zum Schöpfungsbericht in Frage zu stellen. Zum Beweise hiefür sollen nur die zu Gen 1,1 u. 3 gegebenen Erklärungen angeführt werden. Zu V. 1 wird erklärt: „Bei Himmel ist an das übernatürliche Reich der Engel und seligen Geister zu denken, nicht an den Lufthimmel oder Sternenhimmel; denn letztere sind V. 8 und 16 besonders beschrieben". Und zu V. 3 heißt es: „Diese Lichtwirkung ist offenbar zu unter-

scheiden von der Lichtwirkung der Sonne auf die Erde, also eine ältere Gestaltung des Lichtes. Im göttlichen Denken geht als hehrer Lichtglanz der Plan des vollendeten Ganzen aller Einzelschöpfung voran. Ist wohl an einen glühendflüssigen Zustand der Masse zu denken, auf den eine Periode der Abkühlung, die Nacht, folgte?" Diesen Erklärungen wird, und zwar mit Recht, die große Mehrheit der katholischen Exegeten der Gegenwart widersprechen, weil sie eben nicht erklären, sondern tatsächlich irreführen. — Weniger wahrscheinlich wird dann S. 96 die Lage von Phihahiroth „in der Nähe des heutigen Suez" angenommen. Diese Station lag wohl eher unweit Pithom-Tell el Masḫûta und damit ergibt sich als Ort des Durchzugs der Israeliten durch das Schilfmeer die sog. Serapeumsbarre zwischen dem Timsah-See und den Bitterseen, nicht der Meeresarm bei Suez. Die weitere Bemerkung (S. 97) über „Merenptah IV" soll, falls keine Verschreibung vorliegt, den Pharao Merenptah, den Sohn Ramses' II, als Pharao des Auszugs kennzeichnen; doch ist die Annahme, daß der Pharao selbst in den Fluten des Schilfmeeres umkam, nicht notwendig, und Merenptah muß die zweifelhafte Ehre, der Pharao des Auszugs zu sein, aller Wahrscheinlichkeit nach an Amenophis II abtreten. — Unvollständig ist ferner die Erklärung (S. 144) zu Deut 18,15 ff: denn neben dem messianischen Sinn der Stelle darf ihre grundlegende Bedeutung für das Prophetentum des AT nicht unerwähnt bleiben. — Klarer und bestimmter sollte dann auch sein die Deutung der Wochenprophetie Daniels (S. 463—64).

Zur Erweiterung des biblischen Unterrichts in der Schule und zur Förderung erbauender Schriftlesung in der Familie kann das Buch, besonders in der Verbindung mit der Ausgabe des N. T., sehr viel beitragen. Man kann nur wünschen, daß die christlichen Familien aus Gotteswort Trost und Kraft schöpfen in schwerer Zeit.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Proklos von Konstantinopel.** Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. Von *Franz Xaver Bauer*, Priester der Diözese Regensburg. München 1919, Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung (Ernst Stahl). 8° XII u. 148 S. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München IV. Reihe Nr. 8.) M 5.50.

In den großen christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts ist zwischen höher ragenden und mächtigen Rufern im Streit (*Kyrillos v. Alexandrien*, *Theodoret*, *Theodor v. Mopsueste*, *Nestorios* u. s. w.) ein Mann gestanden, der durch seine versöhnliche,

maßvolle uud korrekt kirchliche Haltung einen gesegneten Einfluß ausgeübt hat und trotzdem aus der historischen Betrachtung auf lange hinaus fast verschwunden ist. Der Verfasser der oben bezeichneten Schrift, *Fr. Xav. Bauer*, Hochschulprofessor in Regensburg, hat das Verdienst, diese gewinnende, allen Interesses würdige Gestalt in der Person des Patriarchen Proklos von Konstantinopel mit Benützung der neuern Literatur wieder ans Licht gezogen zu haben. Von einer Darstellung „der gesamten historischen und handschriftlichen Überlieferung der Proklosschriften" und einer Schilderung der theologischen Lehranschauung des Proklos auf Grund seines ganzen literarischen Nachlasses vorläufig absehend, hat sich *Bauer* zunächst die Aufgabe gestellt, vorerst ein möglichst vollständiges Bild des Wirkens und der geistigen Persönlichkeit des Bischofs zu entwerfen. Man wird mit Befriedigung finden, daß die Aufgabe trefflich gelöst ist. Das gezeichnete Bild erweist sich als treu gelungen. Anschaulich und klar blickt es uns aus dem Rahmen der Zeitverhältnisse entgegen. — Nach einer sichern Orientierung über den Stand der „Proklosforschung" wird uns zunächst die „vorbischöfliche Zeit" aufgedeckt. Im frühesten Alter Anagnost, rhetorisch und philosophisch ausgebildet, vom Bischof Attikos von Konstantinopel zum Diakon und Priester geweiht und zu dessen Sekretär erwählt, gewann Proklos bald die Gunst der Gemeinde in der Hauptstadt. Ein eigentümliches Geschick waltete nunmehr über ihm. Viermal stand sein Name auf der Kandidatenliste, als der Stuhl von Neurom jeweilig zu besetzen war. Sisinnios, ein erfolgreicher Mitbewerber des Proklos bei der ersten Besetzung, bewahrte ihm die alte Freundschaft und weihte ihn zum Bischof von Kyzikos. Aber Proklos sollte diesen bedeutenden Bischofssitz niemals einnehmen, da die dortigen Bewohner die Rechtsgültigkeit des von Byzanz aus vollzogenen Aktes nicht anerkannten. So lebte Proklos als „vakanter Bischof" in Konstantinopel, ward ein berühmter Prediger und hatte alsbald gegen Nestorios, der nach Sisinnios auf die Kathedra der Kaiserstadt gelangt war, Stellung zu nehmen. In der berühmten Predigt: „Ein Jungfrauenfest ist heute" (Παρθενικὴ πανήγυρις σήμερον) bekannte er in Gegenwart des Nestorios deutlich seinen abweichenden Standpunkt. Nestorios erwiderte aus dem Stegreif, ohne direkt zu polemisieren, zeigte sich aber genugsam unzufrieden mit Form und Inhalt der Predigt. Nachdem das Konzil von Ephesus den Nestorios für abgesetzt erklärt hatte, bot sich für Proklos abermals die Aussicht, Bischof der Hauptstadt zu werden, aber „einige von den Vielvermögenden" (allem Anscheine nach höhere Hofbeamte) hintertrieben es, indem sie die

Transferierung von dem einen Bischofssitz (Kyzikos) auf den neuen für unkanonisch erklärten. Endlich nach dem rasch erfolgten Tode Maximians, der an des Nestorios Stelle getreten war, erhielt Proklos die Würde des Metropoliten. Damit leitet *Bauer* in den vierten Abschnitt der Biographie über. Proklos steht nunmehr auf kirchlicher Hochwarte. Seine Regierung von 12 Jahren „darf man mit vollem Rechte als eine der glücklichsten in der ganzen Geschichte der Kirchenfürsten von Byzanz bezeichnen". Allerdings war seine Erhebung durch unmittelbares Eingreifen des Kaisers durchgesetzt worden. Die kritische Situation nötigte dazu, da die Anhänger des Nestorios mit Brandlegung drohten. In der Folgezeit wußte aber Proklos versöhnend und vermittelnd zu wirken. Er hat ein wesentliches Verdienst um die „Union der Orientalen", um die Wiedergewinnung der Johanniten und um die Beilegung des aufregenden Streites um Theodor von Mopsueste. Die Machtstellung des Stuhles von Konstantinopel vermochte er zu sichern und zu erweitern, ohne mit Alexandrien, Antiochien und Rom in Konflikt zu geraten. Neben seiner persönlichen Milde und Frömmigkeit wird ihm Glaubenseifer, Erfahrung und Berufstüchtigkeit nachgerühmt. Der Glanz der Kirchen der Stadt hob sich unter seinem Episkopat, den Notleidenden brachte er ein mitleidiges Herz entgegen, mit den Großen verstand er in freundschaftlichen Beziehungen zu bleiben. *Bauer* belegt alle diese schönen Charakterzüge mit sprechenden Zeugnissen. Die Einführung des großen Trishagion in die Liturgie ist durch Proklos „mit Zustimmung des Kaisers durch Synodalbeschluß" vollzogen worden. Dieses Ergebnis seiner sorgfältigen Prüfung der Quellen hält *Bauer* für das sicherste. In den Verhandlungen mit den syrischen Anhängern des Nestorios und des bereits verstorbenen Theodor von Mopsueste, welche zu der bereits erwähnten Union führten, übernahm Proklos keine führende Rolle. „Er hat mehr im Stillen durch seinen Einfluß bei Hofe und bei der Regierung gewirkt" (S. 58). Ein dorniges Gebiet betreten wir mit dem Biographen im folgenden Abschnitt: „Stellung in den Streitigkeiten um Theodor von Mopsueste und in der Dreikapitelfrage". Der nestorianische Streit war, wie *Bauer* bemerkt, aus zu tiefen Wurzeln herausgewachsen. Mit dem Aufhören der äußern Spaltung schwanden nicht sofort die Gegensätze in der Lehre. Für Proklos ergab sich eine bedeutsame Gelegenheit, in den Streit einzugreifen, als die armenischen Bischöfe ihn um Rat fragten, wie sie sich zu verhalten hätten. In einem „wunderbaren" Schreiben (*Innozenz von Maronia*), das *Bauer* in den Hauptpunkten mitteilt, setzte ihnen Proklos die wahre Lehre auseinander. Das

gleiche Schreiben sandte er später an die Kirche von Antiochien, als dort neue Wirren ausgebrochen waren. Ohne seinen ehemaligen, bereits verstorbenen Lehrer Theodor zu nennen, verurteilte er dessen irrige Vorstellungen. Wie in den alten Schlachten der Kampf um die Leiche des gefallenen Helden am stärksten tobte, so entbrannte der heftigste Widerstand der Orientalen wegen des Andenkens an ihren gefeierten Lehrer Theodor. Deshalb die zurückhaltende und zugleich mit Kyrillos einlenkende Taktik des Proklos. „Das Wichtigste und Entscheidende für die Behebung der Krisis aber war das, daß Proklos den Orientalen auch die kaiserliche Garantie verschaffte, daß gegen Theodor und gegen die Männer, die im Frieden mit der Kirche gestorben seien, weiter nichts Feindseliges mehr geschehen dürfe“ (S. 91). Leider wurden 100 Jahre später im Dreikapitelstreit von den Gegnern des Theodor und Ibas aus den Schriften des Proklos Folgerungen gezogen, die von dessen Intentionen weit ablagen. So glaubt *Bauer* ohne Zweifel sagen zu dürfen. Merkwürdigerweise haben aber auch die Verteidiger der drei Kapitel Proklos als ihren Gewährsmann angeführt. — Im folgenden Abschnitt: „Bedeutung für die Entwicklung des Patriarchats von Konstantinopel“ sehen wir, wie Proklos „eine wirkliche Iurisdiktionsgewalt im Orient, speziell in den Diözesen Asien und Pontos ausgeübt hat“ (S. 97). Die Jurisdiktion über Illyrien nahm er zwar prinzipiell wie seine Vorgänger in Anspruch, faktisch aber hat er sie nie ausgeübt. „Papst Sixtus III wußte seine Rechte und die seines Vikars in Thessalonich wohl zu wahren“ (S. 140). — Den Abschnitt „Christologie und Mariologie“ (S. 114—139) wollte der Verfasser hier schon einfügen, „um im Bilde der geistigen Persönlichkeit des Proklos keine zu große Lücke zu lassen“ (S. XII). Proklos brachte in die christologischen Kämpfe schon eine bestimmte Lehranschauung mit, er steht zwischen den Antiochenern und Alexandrinern. Die kürzeste Formel seines Bekenntnisses, aus der konstantinopolitanischen Tradition erwachsen, lautet ἐγὼ γὰρ ἕνα εἰδώς τε καὶ διδαχθεὶς εὐσεβῶς Υἱόν, μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν. Die einzelnen klaren Nachweise bei *Bauer* S. 116 f. Beachtenswert sind insbesondere die Ausführungen über das Wie der Einigung der beiden Naturen in Christus (S. 123 ff). Daß Proklus auch der Urheber jener viel umstrittenen Formel: „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden“ gewesen ist, erscheint nunmehr als sichergestellt. Die Mariologie des Bischofs Proklos läßt sich in dessen eigenen Worten zusammenfassen ἡ ἁγία Θεοτόκος Παρθένος Μαρία (S. 128). Als Prediger (Abschnitt 9) zählt Proklos allerdings zu den schwächeren Epi-

gonen eines Chrysostomus, ist aber immerhin einer der hervorragendsten und interessantesten unter ihnen (S. 131). *Bauer* gibt hier dankenswerte literarhistorische und ästhetische Notizen. Mit dem 10. Abschnitt „Tod und Andenken" schließt die verdienstvolle Schrift, um u. a. das Fortleben des edlen Bischofs in der Liturgie der Kirche gebührend hervorzuheben.

Dillingen a. D. Josef Stiglmayr S. J.

**Grundriß des Eherechts** nach dem Codex Juris Canonici. Von Dr. theol. et phil. *Johannes Linneborn,* Professor des Kirchenrechts, Bischöfl. Offizialatsrat. Paderborn 1919, Ferdinand Schöningh. (8° XIX, 499 S.). Brosch. M 12.—, geb. M 14.60.

Schon 1918 kündigte die Verlagsbuchhandlung Ferdinand Schöningh einen Codex Juris Canonici, Handausgabe mit Erläuterungen an. Prof. Dr. *Godehard Josef Ebers* wollte das Werk in Verbindnng mit hervorragenden Fachgelehrten herausgeben; auch Prof. *Linneborn* war unter den Mitarbeitern genannt. Mit freudiger Erwartung konnte man dem Erscheinen dieses wissenschaftlichen Kommentars zum neuen kirchlichen Gesetzbuch entgegensehen, die Bearbeitung lag in den bewährtesten Händen. Leider konnte der Plan nicht zur Ausführung gelangen, da die Mitarbeiter es für untunlich hielten, Text und Kommentar in getrennten Bänden zu bieten, wie es vom Hl. Stuhl als Bedingung für die Nachdruckerlaubnis gestellt war. Wir werden also auf einen Kommentar, einstweilen wenigstens, verzichten müssen. Dafür soll nun, wie die Verlagshandlung neuerdings ankündigte, eine Darstellung des nunmehr geltenden kirchlichen Rechts in selbstständigen Abhandlungen geboten werden. Prof. *Johannes Linneborn* hat mit seinem Grundriß des Eherechts damit den Anfang gemacht.

In diesem Werke haben wir nunmehr eine allseits befriedigende Behandlung des für die Praxis wichtigsten Abschnittes im neuen Codex. *Linneborns* Darstellungsweise kann geradezu vorbildlich genannt werden. Zunächst weil der Verfasser des Grundrisses sich in der Anordnung des Stoffes vollständig dem Codex anpaßt. Zur Vermittlung einer sichern und bleibenden Kenntnis des neuen Gesetzbuches, worin *L.* mit Recht die nächste Aufgabe der Lehrtätigkeit erblickt, ist dies von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Es entspricht auch ganz dem Geiste der Bestimmungen, welche die S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus bezüglich der Behandlung des Codex in den ihr unterstellten Lehranstalten erlassen hat (7. August 1917; A. A. S. 1917 p. 439). Ein Abgehen von der Ordnung des Codex ist beim lo-

gischen Aufbau, der durchweg im neuen Gesetzbuch zutage tritt, ohnehin unbegründet; das Eherecht zumal zeigt eine so durchsichtige logische Anordnung des Stoffes, wie sie auch für eine systematische Behandlung nicht besser gewählt werden kann. Fragen, die im Codex nicht ausdrücklich behandelt sind, deren Besprechung aber in einer erschöpfenden Darbietung der Materie wünschenswert erscheint, lassen sich unschwer im Anschluß an die Canones an passender Stelle einfügen, so daß auf keine Frage verzichtet zu werden braucht, ohne daß deshalb die Ordnung des Codex geändert würde.

Wenn *L.* den einzelnen Abschnitten eine Bemerkung über die Verbindung der Gesetzesmaterie vorausschickt, so ist dies sehr zu billigen; das Verständnis für die Struktur des geltenden Eherechtes wird zweifelsohne dadurch nicht wenig gefördert. Dem gleichen Zwecke wollte der Verfasser dadurch dienen, daß er den Wortlaut der Canones an die Spitze der einzelnen Abschnitte stellte. Er hat gut daran getan, nicht etwa eine Übersetzung zu bieten, sondern den Urtext anzuführen; so wird die Benützung des Codex neben dem Grundriß unnötig.

Den einzelnen Paragraphen hat *L.* in sehr dankenswerter Weise eine geschichtliche Vorbemerkung vorausgeschickt; daß er damit nicht bloß dem historischen Interesse des Lesers entgegenkommt und ihn in die Kenntnis des kirchenrechtlichen Werdeganges einführt, sondern nicht wenig auch das Verständnis des heute geltenden Rechtes vertieft und fördert, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Bekanntlich besteht seit Jahren unter den deutschen Fachgelehrten ein Meinungsstreit über die historische Behandlung des Kirchenrechtes vor allem im Lehrbetrieb. Nicht darüber, ob die Rechtsgeschichte für ein tieferes Verständnis des Rechtes nötig und daß überhaupt mehr als es bislang der Fall war, der kirchlichen Rechtsgeschichte Beachtung zu schenken sei: diesbezüglich kann im Ernst eine Meinungsverschiedenheit nicht bestehen. Viel mehr betreffs der Methode. Soll die kirchliche Rechtsgeschichte als eigene Disziplin der dogmatischen Vorlesung an die Seite gegeben werden, wie es in der weltlichen Rechtswissenschaft geschieht, oder aber soll in der dogmatischen Vorlesung selber bei den einzelnen kirchlichen Institutionen die rechtsgeschichtliche Entwicklung zur Darstellung gelangen in der bisher gepflogenen Form der „Einleitungshistorie"? Während *Ulrich Stutz* entschieden für die Trennung von Rechtsgeschichte und Rechtsdogma eintritt und auch Prof. *Koeniger*, der uns jüngst mit einem Grundriß einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts beschenkt hat (s. Rezension auf S. 515 des Jahrg. 1919),

ihm Gefolgschaft leistet, sprach sich Prof. *Sägmüller* schon früher, besonders aber in einem Artikel in der Theolog. Quartalschrift (C [1919] 59 ff): Die Stellung der kirchlichen Rechtsgeschichte in der akademischen Disziplin des Kirchenrechts sowie in einem Artikel der Theologischen Revue: Die Literatur zum Codex juris canonici (18. Jahrg. [1919] Nr. 15/16 Sp. 339 f) vor allem aus praktischen Rücksichten für Beibehaltung der „Einleitungshistorie" aus. *Linneborn* ist ihm hierin in seinem Grundriß des Eherechts gefolgt. Er handelte dabei auch ganz im Geiste der bereits erwähnten Vorschriften der Congr. de Seminariis et de Studiorum Universitatibus.

Bei Behandlung des Eherechtes ist ein Eingehen auf den früheren Rechtszustand, wenigstens soweit er die Zeit unmittelbar vor Inkrafttreten des Codex betrifft und bezüglich gewisser Materien nicht bloß von geschichtlichem Interesse, sondern auch mit Rücksicht auf die Praxis geboten. Es kann doch noch im praktischen Leben genugsam vorkommen, daß Ehen, die vor dem Pfingstfest 1918 geschlossen wurden, zur Beurteilung stehen. Dafür sind aber die vor dem Codex geltenden Rechtsnormen maßgebend. Es muß noch auf Jahre hinaus vom Theologen die Kenntnis des vor Pfingsten 1918 geltenden Rechtes, wenigstens bezüglich der Ehehindernisse und der zum Eheverlöbnis und Eheabschluß vorgeschriebenen Form, verlangt werden. Es kann daher *L.* nicht beigestimmt werden, wenn er im Vorwort sagt: „Die Studierenden und Seelsorger haben jetzt kein unmittelbares Interesse mehr daran, das vor dem 19. Mai 1918 geltende Recht kennen zu lernen ... gegenüber der Neuordnung, die das Gesetzbuch unter Darbietung des ganzen Rechts gebracht hat, gehören die abweichenden früheren Normen nur der Geschichte des Eherechts an". In den Ergänzungen und Verbesserungen (S. XVIII) sagt übrigens *L.* selber: „Die Gültigkeit des Eheversprechens und der Eheschließung und die Hindernisse der vor dem 19. Mai 1918 abgeschlossenen Verlöbnisse und Ehen müssen nach dem früheren Rechte beurteilt werden". Tatsächlich findet sich ja auch im Grundriß, teils in den geschichtlichen Einleitungen teils in den Anmerkungen, das frühere Recht verzeichnet, so daß auch diesem praktischen Erfordernis Genüge geschehen ist.

Sehr zu begrüßen ist, daß der Verfasser am Schlusse der einzelnen Paragraphen kurz das geltende staatliche Recht Deutschlands und Österreichs behandelt; dadurch werden nicht nur dem Seelsorger unerläßliche Kenntnisse vermittelt, sondern es wird damit der Leser auch zum vergleichenden Rechtsstudium ermuntert. Man wird dem Verfasser gleichfalls Dank wissen, daß er die

partikularrechtlichen Bestimmungen der Diözese Paderborn und der Kölner Kirchenprovinz berücksichtigt.

Bezüglich der Quellen- und Literaturangaben und -zitate wird es immer schwer sein, dem Wunsche aller gerecht zu werden. Man wird *L.* das Zeugnis ausstellen können, daß er glücklich durch das Zuviel und Zuwenig einen Mittelweg gefunden hat.

Von den Versehen und Druckfehlern ist ein Teil vom Verfasser selbst richtiggestellt worden unter „Ergänzungen und Verbesserungen". Auf einige andere möge hier aufmerksam gemacht werden. S. 11 Z. 16 v. o. lies statt 3 4; S. 46 Anm. 1 hätte 2359 zu entfallen; S. 72. Anm. 3 lies statt 1031 1020; S. 94 Anm. 3 lies statt 41 91: S. 154 Anm. 5 lies statt *commissaria: commissoria*; S. 163 Z. 25 v. o. lies statt *externo: interno*; S. 332 Anm. 1 lies statt 1092 1091; S. 426 Anm. 2 lies statt 1113 1139. Ein bedeutenderes Versehen hat sich S. 278 unter Nr. 2 eingeschlichen. Verfasser gibt den Umfang des Ehehindernisses der öffentlichen Ehrbarkeit richtig an gemäß c. 1070, irrt aber bei der Exemplifizierung, wenn er sagt: „Der Vater kann die Tochter seiner Frau nicht heiraten, mit der sein Sohn im Konkubinat lebte (vgl. IV1, 2)". Dieser Satz und die zugehörige Figur sind zu streichen; denn zwischen den angegebenen Personen (den Blutsverwandten des Mannes einerseits und den Blutsverwandten der Frau anderseits) besteht kein Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit. Der Umfang des Ehehindernisses der *publica honestas* ist konkret ausgedrückt dieser: Ein Mann kann die Mutter, Großmutter, Tochter, Enkelin jener Frau nicht heiraten, mit der er in einer ungültigen Ehe oder in einem öffentlichen oder notorischen Konkubinat lebt und umgekehrt kann eine Frau den Vater, Großvater, Sohn, Enkel jenes Mannes nicht ehelichen, mit dem sie in einer ungültigen Ehe oder in einem öffentlichen oder notorischen Konkubinat lebt.

Innsbruck. Artur Schönegger S. J.

**Das neue Ordensrecht** von P. Fr. *Raphael Maria Stadtmüller O. P.* (296 S.) Dülmen i. W. 1919, A. Laumann. M 6.50, geb. M 10.—.

In einer für die schwere Zeit wirklich sehr guten Ausstattung ist zu Beginn dieses Herbstes das schon seit längerer Zeit angekündigte „Neue Ordensrecht" von *Stadtmüller* erschienen. Es will nicht in die Reihe der fachwissenschaftlichen Arbeiten treten, sondern soll den Ordensleuten für praktische Verwertung dienen, sei es, daß sie es in Form einer Tischlesung verwenden wollen, sei es, daß es einzelnen Ordensleuten als Lese- und Studierbuch für private Vertiefung dienen möge. Besonders scheint auf den

ersten Zweck Bedacht genommen, da der Tischleser durch besondere Zeichen, die den Randziffern beigegeben sind, stets darauf aufmerksam gemacht wird, welche Abschnitte er als für seine Genossenschaft bedeutungslos auslassen soll. Das Buch bringt auch keine Erklärungen oder geschichtliche oder rechtsdogmatische Erläuterungen, sondern meist nur den Inhalt des Codex in deutscher Übersetzung und in systematischer Anordnung. Da der Verfasser aber den Ordensleuten alle Bestimmungen des Codex bieten will, die sie irgendwie angehen, so gibt er außer dem II. Teile des 2. Buches „*De religiosis*“ auch noch sehr viel anderes aus andern Abschnitten des Codex, z. B. die Bestimmungen über die kirchliche Bücherzensur und das Bücherverbot, das kirchliche Selig- und Heiligsprechungsverfahren u. ähnl. Ja das eigentliche Ordensrecht nimmt von den 296 Seiten des Werkes nur 103 ein und da auch hierin noch manches aus andern Teilen des Gesetzbuches z. B. über Vermögensrecht, über Meßstipendien u. s. w. enthalten ist, bleibt für das erstere nicht mehr als ein Drittel der ganzen Arbeit übrig, ohne daß jedoch etwas ausgelassen oder gekürzt wäre.

Die Anordnung weicht von der des Codex ziemlich bedeutend ab. Der erste Hauptteil zerfällt in 4 Bücher: 1. Ordensleben, 2. Aufnahme-, Ausbildungs- und Gelübderecht, 3. Ordensgründungen, Ordensbehörden, Ausscheiden aus dem Ordensverbande u. 4. Wahl- und Vermögensrecht. Die Einteilung ist gewiß kürzer als jene in die 8 Titel des Codex; das ist ein Vorteil für das Gedächtnis und erleichtert das Auffinden. Daß sie aber auch innerlich begründeter sei, wage ich nicht zu behaupten. So ist gar nicht recht einzusehen, warum z. B. das Wahlrecht mit dem Vermögensrecht in ein Buch zusammengehören soll. Doch soll der praktische Vorteil der Kürze anerkannt bleiben.

Die Übersetzung der Canones ist im allgemeinen insofern eine sehr gute zu nennen, als uns der Verfasser, soweit dies bei der notwendigen Kürze gesetzlicher Bestimmungen möglich ist, immer ein angenehm zu lesendes, fließendes Deutsch darbietet.

Die Wahl der einzelnen Ausdrücke ist oft ganz treffend und für die Rechtssprache geeignet (z. B. *privilegium* = Vorrecht, *lex particularis* = Sondersatzung u. s. w.); manche Kunstausdrücke werden mit Recht nicht übersetzt (z, B. Irregularität, Suspension u. s. w.); die Strafbestimmungen über Sittlichkeitsdelikte der Kleriker werden taktvoll lateinisch gegeben. Manchmal allerdings sind die gewählten Ausdrücke wohl zu wenig scharf und bestimmt gefaßt, als daß sie als Ersatz für die lateinische Terminologie gelten könnten (so z. B. *indultum exclaustrationis* = Zugeständnis zum Leben außerhalb des Klosters, *indultum saecularizationis* = Zugeständnis zum Leben in der

Welt), auch wird die Ausdrucksweise nicht immer beharrlich beibehalten (so z. B. *indultum ab Ordinario loci legitime concessum* = Milderungsbewilligung, die der Ortsbischof rechtmäßig gewährt). Eine unrichtige Übersetzung ist dem Referenten aufgefallen. S. 179 heißt es: „Gegen die Rechtsentscheidungen der ordentlichen geistlichen Gerichte erster und zweiter Instanz gibt es keine andere Berufungseinlegung als an die zuständigen römischen Kongregationen, nicht an die päpstliche Rota". Das Gegenteil ist richtig, die Berufung geht nur an die Rota. Der Irrtum liegt in der unrichtigen Auffassung der Worte *Ordinariorum decreta* des can. 1601; sie bedeuten Gesetze oder Verwaltungsmaßregeln der Ordinarien, nicht aber gerichtliche Urteile erster oder zweiter Instanz. Von den Urteilen der geistlichen Gerichte kann nicht an die Kongregationen, wohl aber an die Rota appelliert werden (can. 1598).

Das Bestreben des Verfassers, auch jene Teile des Codex zu bringen, die alle angehen, brachte ihn dazu, das ganze Prozeß- und Strafrecht aufzunehmen. Es läßt sich nicht leugnen, daß auch diese beiden Bücher des Codex so viel Wichtiges für Ordensleute haben, daß sie bei Tisch gelesen werden können. Nur das eigentliche Gerichtsverfahren liegt wohl denen, die nicht Kleriker sind, etwas fern, Kleriker aber können es auch lateinisch lesen.

Das ganze schöne Werk bietet den Ordensleuten wirklich eine zur Tischlesung geeignete Einführung in das Ordensrecht.

Innsbruck. Max Führich S. J.

**Aus Bibel und Seelsorge.** Volkstümliche Bibelfragen der Gegenwart besprochen von Dr. *Arthur Allgeier*, Dr. *Michael Heer*, Dr *Engelbert Krebs,* Dr. *Wilhelm Reinhard* und Dr. *Simon Weber*. Mit einem Vorwort von *Constantin Brettle*, Dompfarrer in Freiburg i. Br. 8° (VIII + 134 S.). Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M 5.—, geb. M 6.—.

Im „Geleitwort" gibt Herr Dompfarrer *Brettle* die Veranlassung an, aus der in einer „biblischen Woche" im Münster zu Freiburg i. Br. diese 5 Konferenzvorträge über biblische Fragen der Gegenwart („Kirche und Bibel", „Katholik und Bibel", „Bibel und Weissagung", „Bibel und 1000jähriges Reich", „Bibel und Jenseitsglauben") gehalten wurden. „Seit einigen Jahren", sagt er, „und verstärkt in den für seelische Umwälzungen empfänglichen Kriegszeiten setzte in der Stadt Freiburg die rührige Werbetätigkeit einer Sekte ein, die sich „Internationale Vereinigung ernster Bibelforscher" (I. V. E. B.) nennt. Sitz der Zentrale ist Barmen. Die Bewegung selbst trägt alle Spuren ihres amerikanischen Ur-

sprungs an sich, sowohl in ihren reichen finanziellen Mitteln wie n ihrer reklamhaften Aufmachung. Sie schlug auch ihre Wellen in katholische Kreise hinein und verwirrte harmlose und schwärmerisch veranlagte Gemüter". Es ist diese Sekte bekannt unter dem Namen der Adventisten. Wie rührig und verbreitet aber die Propaganda ihrer Sendlinge ist, kann man schon daraus sehn, daß wir nicht nur einen ihrer „Apostel" jetzt hier in Innsbruck haben, sondern vor einigen Jahren — im ersten oder zweiten Kriegsjahre bekam Schreiber dieses schon in Sarajevo mit einem solchen zu tun. Er hielt im „Vereinshause" deutsche Vorträge und der Erfolg war denn auch die Gründung eines Adventisten-Konventikels und ich hatte noch kurz vor meiner Abreise (Sept. 1918) Gelegenheit zu konstatieren, welche Verwirrung „in schwärmerisch veranlagten Gemütern", natürlich besonders beim weiblichen Geschlechte dort in deutschen Kreisen angerichtet war. Aber auch sonst hört man von solchen Sendlingen und Adventistengemeinden nicht nur in großen Städten, wie Wien und Graz, sondern auch in kleineren Städten und selbst auf dem Lande.

Da dürften nun diese hier veröffentlichten Vorträge den Seelsorgern ein erwünschtes Mittel bieten, um solcher Propaganda gleich wirksam entgegenzutreten. Je schneller und gründlicher man da eingreift, umso sicherer wird der Verführung vorgebeugt. Bei solchen Schwarmgeistern muß aber schnell und gründlich die Warnung und Aufklärung einsetzen; denn die Erfahrung beweist, daß die einmal Gefangenen schwer zurückzuführen sind. Dasselbe gilt ja auch von Okkultisten und Spiritisten und drgl. Irregeführten. Hier aber gilt das umso mehr, als gerade diese Adventisten-Sendlinge zuerst in den öffentlichen Propaganda-Vorträgen sehr vorsichtig auftreten und nur das Positive von Glauben und Bibel vorbringen, so daß man den protestantischen Geist nur in der einseitigen Betonung des „inneren Erlebens" und des Wertes der Bibellesung erkennen kann. Erst im Einzelverkehr werden dann diejenigen, welche zu den Sendlingen kommen, vorsichtig mit dem fanatischen Haß gegen die kath. Kirche und das Papsttum, als den Antichristen erfüllt. Dies Vorgehen konnte man sowohl hier wie in Sarajevo beobachten.

Dieser Vortragszyklus ist aber ebenso gründlich wie volkstümlich und leicht verständlich. Auch die Polemik tritt nicht allzu sehr in den Vordergrund. Nur der vierte Vortrag über das 1000-jährige Reich wendet sich ausdrücklich gegen die Adventisten. Aber gerade dieser bringt auch soviel Interessantes und Fesselndes, daß er den Eindruck nicht verfehlen wird. Ausgezeichnet grundlegend ist auch der erste Vortrag. Diese beiden Vorträge

werden jedenfalls besonders wirksam sein, aber auch die übrigen sind ganz dem Zweck entsprechend. Übrigens dürften sie auch da, wo noch keine Adventisten-Sendlinge aufgetreten sind, nicht nur dazu dienen, gegen derartige Einflüsse und Ansteckungen zu immunisieren, sondern auch positiv zur Aufklärung der katholischen Lehre, besonders in Bibelfragen, sehr dienlich und nützlich sein.

Innsbruck. Ferdinand Heinrich Schüth S. J.

**Die Liturgie als Erlebnis.** Von Dr. *Albert Hammenstede O. S. B.*, Prior der Abtei Maria Laach. Erste und zweite Auflage. (Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausgegeben von *Ildefons Herwegen*, Abt von Maria Laach. III. Bändchen.) 12° (XII + 90 S.) Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M 2.40.

Wollte das erste Bändchen dieser aktuellen Sammlung (*Guardini,* Vom Geiste der Liturgie) den Wert der Liturgie durch philosophische Reflexionen über das Wesen des Kultus feststellen, so leistet dies das vorliegende Bändchen durch Schilderung des Einflusses, den dieselbe auf das gesamte Innenleben eines ihr in Liebe ergebenen Katholiken ausübt. In drei Vorträgen, die ursprünglich vor Akademikern in Bonn gehalten wurden, werden die Eigenart, das Werden und die Wirkung des „liturgischen Erlebnisses“ dargelegt.

Das religiöse Leben wird zwar dem Wesen nach in allen wahren Christen das gleiche sein, aber trotzdem in dem Einzelnen gleichsam einen eigenen Stil annehmen. Das liturgisch orientierte religiöse Leben zeichnet sich nun dadurch aus, daß es durchaus ein gemeinschaftliches, eben das Leben der Kirche ist und gleichsam der lebensvolle Ausdruck des Dogmas; es schöpft aus den ersten Quellen, nämlich der hl. Schrift, den Vätern und ist die *ecclesia orans*, es ist wahre Mystik und unterstützt von der reichen Wirkung von Symbolik und Kunst; seine Grundstimmung ist Ehrfurcht und Demut und dabei doch wieder Enthusiasmus und Heroismus: und bei aller Erhabenheit ist es voll schlichter Einfachheit.

Das liturgische Erlebnis „wird“, wenn die Liturgie mit allen ihren Mitteln auf das gläubige, bereitwillige Gemüt einwirkt. In der Liturgie leben wir mit der Kirche, ja mit Christus, durch den wir zum Vater gelangen. In Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, tritt uns ebenso der Geist des Opfers und männlichen Mutes, wie die Ruhe von Seligkeit und Erhöhung entgegen, und

lassen wir alles auf uns einwirken, dann wird das Bewußtsein der Kreatürlichkeit nicht minder in uns lebendig, als wir andererseits zum liebenden Vater uns hingezogen fühlen.

Solches Erleben muß dann naturgemäß zur Wirkung haben, daß unser Geist überhaupt dauernd mit Christus und durch ihn mit dem Vater vereinigt ist, und daß wir ebenso leben in vollster liebender Vereinigung mit der ganzen Gemeinschaft der Kirche. Unser Leben und unsere ganze Auffassung muß notwendig etwas Großzügiges annehmen, volle Hingabe an die Berufstätigkeit und unerschütterliches Vertrauen auf den Herrn.

Diese herrlichen Ausführungen über Geist, Wert und Wirkung der Liturgie müssen nur begrüßt werden. Es kann ja nie genug über das Erhabene und Wirkungsvolle katholischer Liturgie gesagt werden. Sie muß die beste Mutter wahrer und solider christlicher Frömmigkeit sein und vor allem im Priesterleben werden die liturgischen Andachtsübungen: Hl. Messe und Breviergebet notwendig das Zentrum bilden. Deshalb ist auch diesem Bändchen die reichste Verbreitung und vollster Erfolg zu wünschen.

Kann insoweit über den Wert dieser Veröffentlichungen kein Zweifel bestehen, so scheinen zumal die einleitenden Ausführungen, welche das liturgisch orientierte religiöse Leben in einen gewissen Gegensatz zu anderen „Stilarten" des religiösen Lebens stellen, eine vielleicht unnötige Polemik zu enthalten; und zwar sind dies zunächst die Bemerkungen, durch die liturgisches Gebet der Betrachtung im stillen Kämmerlein, wie sie ja auch im Mittelalter sehr in Übung war, vorgezogen wird. Die zwei Dinge scheinen sich doch nur glücklich zu ergänzen. Sie können dieselben Quellen, nämlich die hl. Schrift, haben und die ruhige Betrachtung, wo ich ungestört bei einem Gedanken bleiben kann, wird mich sowohl befähigen, die liturgischen Übungen geistvoller mitzumachen, als manche bei der Liturgie erhaltene Anregung für mich voll und ganz gleichsam systematisch auszuwerten.

Und dies führt zu einem anderen Punkte. Liturgisch gestaltete Religion wird (S. 15) in Gegensatz gebracht zu einer einseitig intellektualistisch gefärbten oder auch stark systematisierten, wie sie namentlich in den Zeiten der Reformation und zwar mit gutem Rechte geübt worden sei; eine derartige Frömmigkeit erscheine aber jetzt manchen als Zwangszustand, als drückende Last. Es ist nicht ausdrücklich gesagt, welche Richtung damit gemeint sei. Sollte der Verfasser damit die ignazianische Aszese, die des Exerzitienbüchleins meinen, so müßte diese Ansicht als unzutreffend bezeichnet werden. Die Regeln der Wahl, welche der hl. Ignatius im Exerzitienbüchlein vorlegt, zeugen deutlich, daß

seine Lehre keineswegs übertrieben intellektualistisch ist: er räumt daselbst dem Aufmerken auf den Antrieb des hl. Geistes den gehörigen Platz ein. Ferner könnte von einer Systematisierung, die als Last zu empfinden ist, nur der reden, der glaubte, der hl. Ignatius kenne nur die eine Methode der strengen Betrachtung, wie sie P. *Roothan* in seiner *ratio meditandi* ausgebaut. Er kennt im Gegenteil zum mindesten noch vier andere und gerade die Art und Weise, wie wir nach ihm die Geheimnisse des Lebens Christi betrachten sollen, gibt uns ein ähnliches ungezwungenes Sichaufhalten in dem Milieu vom Leben und Denken des Heilandes, wie wir es andererseits in der Liturgie haben. Dabei setzt P. *Hammenstede* solche Leser voraus, die zum Guten längst entschlossen sind (S. 1), die also nach dem Gange der ignatianischen Exerzitien eben diese leichten, ungezwungenen Betrachtungen der zweiten Woche machen würden. Was Ignatius hinzufügt, ist das Hinarbeiten auf eine bestimmte Wahl; aber die Exerzitien sind eben zunächst für solche, die eine Entscheidung treffen sollen. Auch jener, der sein religiöses Leben vor allem im liturgischen Gottesdienste betätigt, wird, falls er eine wichtige Entscheidung zu treffen hat, noch besonders die Gründe dafür und dagegen erwägen, wobei er die Grundstimmung, nur Gottes Willen zu ergreifen, ja gewiß im liturgisch orientierten Innenleben erhalten hat. Freilich werden die Vorschriften der Exerzitien auch auf das gewöhnliche, alltägliche geistliche Leben angewendet; aber etwas System schadet da auch nicht, schon deshalb, weil die verschiedenen Menschen auf Verschiedenes zu achten haben. Wie nur strenges System im geistlichen Leben gewiß vielen drückend erscheinen wird und zwar mit Recht, ebenso kann etwas System auch dem, der den ganzen Tag in der religiösen Sphäre der Liturgie sich bewegen wird, gewiß nicht schaden. Jedenfalls ist nicht genügend Grund vorhanden, hier einen Gegensatz zu schaffen.

Das Gleiche gilt vielleicht noch in höherem Grade von dem Unterschiede zwischen thomistisch und molinistisch orientierter Aszese (S. 10). Für die Aszese ist in gleicher Weise wie für das Dogma die *lex supplicandi,* das sind die liturgischen Gebete, ausschlaggebend, und wenn man der ignazianischen Aszese zuschreiben wollte, sie sei molinistisch orientiert, so muß man dies auch von der *Imitatio Christi* sagen, die doch der hl. Ignatius für die Zeit der Exerzitien besonders empfiehlt und die mit den Exerzitien den gleichen Grundsatz aufstellt: So viel wirst du voranschreiten, als du dir Gewalt antust (l. I c. 25). Und wie die Nachfolge Christi natürlich weit über diese eine Aufstellung hinausgeht und zur innerlichsten Vereinigung mit Gott leitet, so wird jener, der allen

Anleitungen der 2. bis 4. Woche der Exerzitien folgt, seine Annäherung an Gott zweifelsohne erfahren. Von der Nachfolge Christi wird man aber schwerlich behaupten wollen, daß sie „molinistisch" orientiert sei. Der Sammlung *ecclesia orans* ist die weiteste Verbreitung zu wünschen; allein die Begeisterung für liturgisch eingestelltes Innenleben wird sicher nicht weniger erreicht, wenn alle Polemik in dieser allen gemeinsamen Sache vermieden wird.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

---

**Anleitung zum innerlichen Leben.** Ein Spiegel für Mönche und alle, die nach der Vollkommenheit trachten. Aus dem Lateinischen des gottseligen Abtes *Ludwig Blosius O S. B.* übersetzt von *Konrad Elfner O. S. B.* (Aszetische Bibliothek). Zweite, durchgesehene Auflage. 12° (XXIV + 116 S.) M 2.—; geb. M 3,50.

Ein Büchlein vom Abte *Blosius* bedarf keiner neuen Empfehlung. Jeder, der sich um die Aszetik früherer Jahrhunderte nur etwas interessiert, wird sich freuen, wenn Werke dieses Mannes durch Übersetzung und Neuherausgabe leichter zugänglich gemacht werden, zumal wenn die neue Ausgabe, wie es hier zutrifft, in ihrer Einfachheit und Salbung ganz den Geist des ersten Verfassers erreicht. Dabei ist gerade die „Anleitung zum innerlichen Leben" nach dem Urteile vieler das Beste, was *Blosius* geschrieben hat. Wir finden in ihr wirklich das „Wesentliche der Benediktineraszese voll Lebenssaft und Lebenskraft" (aus dem Vorworte des Übersetzers S. XI), aber ebenso voll Lieblichkeit, hat sie doch dies Eigene, daß sie bei allem Drängen nach dem Höchsten des Schwachen nicht vergißt und auch ihn nachsichtig und sanft mit sich ziehen will.

Das Büchlein ist von seinem Verfasser in der einfachsten, schmucklosesten Weise geschrieben. Es schildert den guten und den schlechten Ordensmann, gibt Unterweisungen für die Einhaltung der Tagesordnung und für die privaten Andachtsübungen, zur Tilgung der Sünde und zum Kampf mit den Leidenschaften; es handelt über den äußeren Wandel und wird ausführlich in der Anleitung zur Betrachtung des bitteren Leidens des Heilandes, die da ist „der Tod aller Leidenschaften und unordentlichen Neigungen, das erquickendste Labsal in Leiden, . . . die wahre Türe zur Heiligkeit, der einzige Zugang zur Beschauung" (S. 30). Freilich will das Büchlein gleich der *Imitatio Christi* nicht etwa bloß

flüchtig gelesen, sondern ruhig überdacht und immer wieder in die Hand genommen sein.

Innsbruck. F. Hatheyer S. J.

**Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres** von *Stephan Beissel S. J.* Dritte, verbesserte Auflage, herausgegeben von *Joseph Braun S. J.* Freiburg i. Br. 1919, Herder. I. Bändchen: Das Gebet des Herrn und der Englische Gruß. 8° X u. 166 S. M 3.20; geb. M 4.20. — IV. Bändchen: Die heilige Fastenzeit. X u. 194 S. M 4.—: geb. M 5.—. — VI. Bändchen: Die Verherrlichung unseres Herrn Jesu Christi. VI u. 210 S. M 4.20; geb. M 5.20

Daß die Betrachtungspunkte P. *Beissels* in kurzer Zeit schon die dritte Auflage erleben konnten, ist die beste Empfehlung für dieselben. Die vorliegenden drei Bändchen zeichnen sich besonders dadurch aus, daß sie bei aller Schlichtheit einen sehr reichen, wohlgegliederten, durchdachten, ja durchmeditierten Stoff bieten. Man merkt es bei jeder Betrachtung: der Verfasser hat den Gegenstand nicht bloß studiert, sondern in ernster Betrachtung sich voll und ganz angeeignet. Und so überträgt sich der tiefreligiöse, fromme Hauch auch auf jeden, der sich dieser Bändchen zu seinen eigenen Betrachtungen bedient. Im besonderen wäre noch anerkennend hervorzuheben, daß die einzelnen Betrachtungen so faßlich und übersichtlich gegliedert sind, daß man sich den Stoff sehr leicht bis zum nächsten Morgen behalten kann; ferner der reiche Gebrauch von Stellen aus der hl. Schrift und aus den Kirchenvätern, sowie von kurzen Stoßgebeten, welche die Kirche mit Ablässen versehen hat. Bei allem Reichtum des Stoffes sind doch die einzelnen Betrachtungen so gehalten, daß deren aufmerksame Lektüre nie mehr als 10 bis 12 Minuten in Anspruch nimmt, ein großer Vorteil für die abendliche Vorbereitung. So sind die kleinen, handlichen Bändchen nicht nur ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für Ordensleute und Weltpriester, sondern zugleich eine außerordentlich reiche Fundgrube für Predigten und religiöse Ansprachen. Auch katholische Laien, welche die schöne und segensreiche Gewohnheit der täglichen Morgenbetrachtung pflegen oder pflegen wollen, werden sich dieser Punkte mit dem größten Nutzen für ihren geistlichen Fortschritt bedienen. Denn der Verfasser geht überall darauf hinaus, eine solide religiöse Aufklärung des Verstandes zu erzielen, zur Pflege gründlichen Tugendlebens anzuhalten, den ganzen Reichtum religiösen Innenlebens auf die unerschütterlich festen Glaubensgrundlagen zu stützen.

Innsbruck. Friedr. Klimke S. J.

**Das Priesterideal des hl. Bernard.** Der Priester in seiner Berufung, seinem Leben und Wirken nach der Darstellung des hl. Bernard von Clairvaux. Ein Lebensbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums von Dr. *Johs. Honnef,* Pfarrer. Düsseldorf 1919, L. Schwann, kl. 8° XII u. 198 S. Geb. M 5.—.

Es ist eine sehr verdienstliche Aufgabe gewesen, der sich der Verf. unterzogen hat, das Priesterideal, wie es in den Schriften des großen Heiligen leuchtet, herauszuschälen und in einem kleinen, handlichen Bändchen jedem Priester und angehenden Theologen zugänglich zu machen, Mit Recht sagt der Verf. in der Vorbemerkung: „Der Wesenszug dieses Charakters (nämlich des hl. Bernard) ist nicht Härte, sondern Liebe, leuchtende, glühende Gottes- und Menschenliebe. Die fast rauhe Strenge, mit der er seinen Leib und alle leiblichen Bedürfnisse behandelte, erhebt ihn zur Sphäre der Martyrer — das Martyrium ist nicht Aufgabe der Allgemeinheit — aber die Liebe, die diesem Leben entströmt und auf den Beschauer übergeht, ist Gemeingut, ist Hauptgebot für alle, ist die Nahrung der Heiligkeit. Deshalb soll dieser Prediger der reinen und tätigen Liebe uns näher kommen" (S. IV). Verf. bringt zuerst in der Einleitung zwei Kapitel über die Selbstheiligung des Priesters und über den hl. Bernard als Lehrer der Heiigkeit, um dann den Heiligen selbst in geschickt gewählten und zusammengestellten Auszügen aus seinen Schriften zu Worte kommen zu lassen. Diese Auszüge umfassen in fünf Abschnitten die Berufung des Priesters, heiliges Priesterleben, heiliges Priesterwirken, Kampf gegen die Selbstsucht, Lohn für treues Wirken. Die angeführten Stellen sind auf der einen Seite im lateinischen Originaltext mit genauer Quellenangabe, auf der anderen Seite in deutscher Übersetzung geboten. Es war ein guter Gedanke, den Originaltext zu bringen, da er Feinheiten besitzt, die sich in der Übersetzung nicht immer voll wiedergeben lassen. Das Büchlein kann nicht nur für die Selbstheiligung des Priesters, sondern auch für die Predigt reiche Anregung bieten.

Innsbruck. Friedr. Klimke S. J.

**Emmy Giehrl** (Tante Emmy), ihr Leben, Leiden, Lieben erzählt von *Maria Müller*. Mit 8 Bildern. 2. und 3. Auflage. Freiburg i. Br. 1919, Herder. 8° VI u. 167 S. M 3.80; steif kartonniert M 4.80.

Wer in seiner Jugend das Glück gehabt hat, sich an den zahllosen reizenden Kindergeschichten „Tante Emmys" im „Schutz-

engel" oder in ihren Märchenbüchern zu erfreuen und zu erbauen; oder wem es vielleicht — wie dem Schreiber dieser Zeilen — außerdem vergönnt war, die berühmte und noch mehr geliebte und verehrte Tante Emmy persönlich kennen zu lernen, wie sie, seit Jahrzehnten an das Leidenslager gefesselt, dennoch nur ein gütiges, heiteres Lächeln und Worte der Liebe und des Friedens für jeden hatte, der kann sich nicht genug freuen, daß diese edle Frau und heilig-fromme Dulderin in Maria Müller eine so verständnisinnige, liebevolle, feinsinnige Biographin gefunden hat. Das Buch ist, bei aller Sachlichkeit der Darstellung, doch von einem so warmen, idealen, tiefreligiösen Geiste getragen, daß es von der ersten bis zur letzten Zeile fesselt, entzündet, begeistert. Es ist eine lebendige, beredte, packende Apologie des katholischen Glaubens; es ist ein leuchtendes Dokument, wie der katholische Glaube, wenn er voll und ganz gelebt wird, auch heute noch Heilige heranbilden kann, auch heute noch selbst unter den schwierigsten Verhältnissen Charaktere von einer sittlichen Größe und Reinheit zu gestalten vermag, daß wir staunend und bewundernd den unerschütterlich festen Entschluß fassen, uns dieser heiligen, göttlichen Religion ganz und verbehaltlos hinzugeben. Inniger Dank sei der Verfasserin für das einzig schöne Buch, das in Tausenden von Exemplaren unter den deutschen Frauen und Mädchen Verbreitung finden sollte. Auf dem Krankenlager, in Stunden schwerer Prüfung wird man hier reichen Trost und neuen Mut schöpfen.

Innsbruck. Friedr. Klimke S. J.

**Religion und Welt**, von P. *Hieronymus Wilms O. Pr.* Zweite u. dritte, verbesserte Auflage. Freiburg i. Br, 1918, Herder. Kl. 8° XVI u. 180 S. Kart. M 3.50.

Es war gut, daß der Verf. seinem Buche, das in der ersten Auflage den Titel trug: „Der religiöse Mensch im Urteil der Welt" diesen neuen und prägnanten Titel gegeben hat. Auch sonst hat das lesenswerte Schriftchen viel gewonnen. Manche Partie hat eine gründliche Durcharbeitung und Vertiefung erfahren, so daß das Buch durchaus geeignet ist, ein oberflächliches Menschenkind zur Besinnung und Ablegung verschiedener Vorurteile gegen ein echt religiöses Leben zu bringen. Besonders für die reifere Jugend ist es eine empfehlenswerte Lektüre. Die Inhaltsangabe zeigt das Zeitgemäße des Buches. 1) Ein beschränkter Kopf. 2) Ein voreiliger, unbesonnener Geist. 3) Ein zügelloser, wilder Phantast. 4) Ein furchtsamer Charakter. 5) Eine Sklavennatur. 6) Ein ge-

meiner Egoist. 7) Ein weibischer Gefühlsmensch. 8) Eine gefühlvolle Seele. 9) Eine gemütstiefe Seele. 10) Der ganze Mensch. 11) Ein Kulturfeind. 12) Ein vaterlandsloser Geselle. Durch Verwendung des bestimmten statt des unbestimmten Artikels, sowie durch Kürzung einiger Überschriften würden diese noch mehr gewinnen, z. B. Der beschränkte Kopf, Der voreilige Geist, Der Phantast, Der Egoist usw.

Innsbruck. Friedr. Klimke S. J.

**Fromme's Kalender für den katholischen Klerus** (42. Jahrgang, Wien 1920, K 12.15) enthält auf 45 Seiten eine ganz kurze, aber doch sehr brauchbare Darstellung der neuen Strafgesetzgebung der Kirche von Prof. Dr. *Fr. Zehentbauer* unter dem Titel „Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit". In die Besprechung der Exkommunikation des can. 2318 ist die Gesetzgebung über die kirchliche Bücherzensur hineinverarbeitet. Im übrigen folgt *Z.* ganz der Einteilung des Codex. Den Schluß bildet eine übersichtliche Zusammenstellung aller *Excommunicationes latae sententiae.* Eine für den Seelsorgsklerus sehr praktische Kalenderbeilage.

Innsbruck. M. Führich S. J.

# Analekten

**Über die „ursprüngliche" Form von Matth 16,18 f** und die angebliche Unechtheit des Textes ist bekanntlich in der protestantischen Literatur der letzten Jahrzehnte viel geredet worden. Der Hauptgegner der Echtheit, *Adolf v. Harnack,* ist jüngst auf den Gegenstand zurückgekommen[1]; eine kurze Würdigung seiner Abhandlung mag hier am Platze sein.

I. Zunächst seien einige Bemerkungen mehr allgemeiner Natur daraus hervorgehoben.

1) Der Evangelienabschnitt Matth 16,13—19 als ganzes betrachtet, hat auch nach der neuen Abhandlung als unzweifelhaft echt zu gelten. Nur einem Satz im ganzen Gefüge, dem Satz vom Bau der Kirche auf Petrus, wird die Anerkennung verweigert,

„das übrige aber, was die Perikope bringt, hält meines Erachtens die kritische Probe aus: die Seligpreisung des Simon, der Satz, daß nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel ihm das Glaubenszeugnis offenbart hat, die Namengebung (Kephas) und die Verheißung, daß er (in dem demnächst erscheinenden messianischen Reich) die Schlüssel des Himmelreiches verwalten werde. Alles dies stammt aus ältester aramäischer Überlieferung und trägt den Stempel der Ursprünglichkeit"[2]).

2) Für die Echtheit der Stelle wurde von ihren Verteidigern geltend gemacht, daß sie ihrem ganzen Sprachcharakter nach den

---

[1]) Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Matth 16, 17 f) in Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1918 I 637—654.

[2]) A. a. O. 654.





Stempel aramäischer Redeweise trägt, und also unmöglich später von einem Griechen eingefügt sein kann, wie das die Vertreter der Unechtheit notwendig annehmen müssen. Auch nach *v. H.* trägt die Stelle aramäisches Gepräge; es gibt, sagt er,

„nicht viele längere Stücke in den Evangelien, in denen die aramäische Grundlage nach Gedanken und Form so sicher durchschimmert, wie aus dieser streng geschlossenen Perikope. Mit dem semitischen ‚glückselig' beginnt die Rede; der Name folgt in aramäischer Fassung ‚Simon Bariona'; ‚Fleisch und Blut' ist semitische Bezeichnung für Mensch (s. Gal 1,16); ‚der Vater in den Himmeln' ist semitisch, desgleichen die ‚Pforten des Hades', die ‚Schlüssel des Königreiches der Himmel' und das ‚Binden und Lösen'"[1]).

3) Der Text Mt 16,18 f, wie er heute im Evangelium lautet, ist den Ansprüchen der römischen Kirche günstig. In Rom läßt ihn *v. H.* zur Zeit des Kaisers Hadrian (117—138) eingeschoben werden,

„die römische Kirche ist es gewesen, die allein zäh und sicher das unzweifelhafte Vorrecht, das Petrus im Jüngerkreise und im apostolischen Zeitalter besaß[2]), festgehalten, gesteigert und für sich ausgebeutet hat. In diesem Zusammenhang ist es gewiß nicht zufällig, daß — nach dem Bericht des Origenes — Phlegon, der Freigelassene und Sekretär Hadrians, in seiner Weltchronik Taten Jesu und Taten Petri verwechselt hat. Wieviel muß er in Rom aus dem Munde der Christen von der Bedeutung des Petrus gehört haben, wenn ihm diese Verwechslung passieren konnte? Aber ist nicht ‚Petrus, der Fels der Kirche' auch eine ‚Verwechselung' für Christus, der Fels der Kirche'?"[3])

---

[1]) A. a, O, 649 f, wo jedoch statt der oben zwischen ,' eingeschlossenen Worte die entsprechenden griechischen Ausdrücke zu lesen sind.

[2]) Von *v. H.* unterstrichen.

[3]) A. a. O. 651 f. — Natürlich verneinen wir die letztere Frage. Niemand gibt, was er nicht hat. Kann also Christus dem Apostel die Kraft verleihen, als Fels die Kirche aufrecht zu halten, so muß vor allen Dingen er selbst diese Kraft in höherem Grade besitzen; macht Christus den Petrus zum Felsen, so muß Christus selbst Fels sein. Somit ist Mt 16,18 dem Sinn nach beides ausgesprochen, sosowohl daß Petrus, als daß Christus Fels ist. Das eine schließt das andere nicht aus, und somit kann von einer „Verwechselung" keine Rede sein.

II. Wie schon gesagt, erklärt *v. H.* auch jetzt noch für unecht in unserer Stelle das Sätzchen: „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen". Der voraufgehende Satz aber lautete nach ihm ursprünglich: „Und ich aber sage dir, daß du Kephas bist und die Pforten der Hölle dich nicht überwältigen werden". Der Sinn aber des Satzes: „die Pforten der Hölle werden dich nicht überwältigen" ist: der leibliche Tod soll keine Gewalt über dich haben, du wirst nicht des leiblichen Todes sterben. Dies der wesentliche Inhalt der neuen Abhandlung.

Nun verzeihe man uns die Frage: sind diese neuen Aufstellungen auch ernst gemeint, oder haben wir es mit einer Mystifikation zu tun? Aber, Exzellenz, werden unseres Erachtens viele sagen, Ihre Gelehrsamkeit in Ehren, aber in solchen Dingen hat doch der schlichte Verstand anderer Leute auch noch ein Wort mitzureden. Wie aber soll man sich das Nicht-Sterben des Petrus zurechtlegen? Für den Christen, der in Christus den Sohn Gottes verehrt, ist natürlich diese Erklärung unmöglich, denn der Sohn Gottes sagt nichts Falsches voraus. Für den Rationalisten, der ihn zum bloßen Menschen macht, ist sie ebenfalls unannehmbar, denn auch nach dem Rationalisten ist Christus ein vernünftiger Mensch; wie soll aber jemand, der bloßer Mensch, aber doch ein vernünftiger Mensch ist, aus sich einem andern Menschen feierlich versprechen: Du wirst noch lange leben, oder gar: du wirst nicht sterben? Kann er ihm ja mit Sicherheit nicht einen Tag längeren Lebens verbürgen. Und wenn der Rationalist noch die Ausflucht hat, daß eben ein Wort Christi nicht vorliege, sondern alles spätere Erdichtung sei, so hilft auch das nicht weiter. Denn das Wort vom Nicht-Sterben konnte nicht nach dem Tod des Apostels erdichtet und aufgeschrieben werden, wie sich von selbst versteht, und vor seinem Tod ebensowenig; ein Fälscher wird sich doch wohl hüten, mit solchen Erfindungen sich bloßzustellen. Noch einmal, alle Achtung vor dem Scharfsinn, mit dem der gefeierte Gelehrte, wie jeden Gegenstand seiner Wahl, so auch den vorliegenden zu behandeln versteht. Aber sein Ergebnis ist unannehmbar für jede Richtung.

Dazu kommt, daß die Verheißung an Petrus nach dem Evangelium eine Auszeichnung für den Apostelfürsten, ihre Verkündigung unmittelbar nach dem Petrusbekenntnis eine Belohnung für ihn ist. Nach der neuen Erklärung eine seltsame Auszeichnung und Belohnung! Nicht sterben können ist in der Sage etwa das Los Ahasvers des ewigen Juden, oder des Samhiri, der das goldene Kalb gegossen. Aber die Sage ist weit davon entfernt, darin eine Belohnung zu sehen. Wenn es doch wenigstens hieße,

du sollst bis zu einer bestimmten Zeit nicht sterben wie Mt 16,28, oder wenn zum Trost wenigstens die Verheißung ewiger Jugend oder dergleichen beigegeben wäre! Aber nichts von dem, eckig und kantig steht es da: du wirst nicht sterben! Soll also Petrus sich vorstellen, er werde, wie im griechischen Märchen weiland der Gemahl der rosenfingrigen Eos zum Heimchen zusammenschrumpfen?

Man wird erwidern, Petrus habe Christi Wiederkunft zum Gericht als bald bevorstehend betrachtet. Aber abgesehen davon, daß ein Beweis dafür sich nicht liefern läßt, bliebe auch so noch der Sinn der Verheißung, daß Petrus seine Mitapostel überleben wird; die Verheißung enthält ja ein Vorrecht vor andern, es ist aber kein Vorrecht mehr, was von vielen andern geteilt wird. Mit andern Worten, es würde ihm gesagt: wenn deine Gefährten längst in der ewigen Heimat mit Christus in der Herrlichkeit des Vaters herrschen, dann sollst du noch immer auf dieser schmutzigen Erde in der Verbannung herumwandern, mit kleinlichen Juden und hochmütigen Griechen dich herumschlagen, mit Prokonsuln und Bütteln, mit Ketten und Kerkern Bekanntschaft machen. Und das soll ein Lohn, und Lohn für einen Apostel sein, dem doch bisher, wenigstens für seine späteren Jahre, alle Christen die Paulusgesinnung zutrauten: ich wünsche aufgelöst und mit Christus zu sein!

Nun sagt *v. H.* freilich: „gewiß ist, daß der evangelische Bericht, der Matth 16,18 vorliegt und dem Petrus zusichert, daß er nicht sterben werde, aufs beste gestützt und gerechtfertigt wird sowohl durch Matth 16,28, als durch die Zusage des Auferstandenen an Johannes, daß er nicht sterben werde" (S. 644 f).

Hat also Christus dem Apostel Johannes versprochen, er werde nicht sterben? Nein, er sagt: wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an! (Joh 21,22), es ist nicht gesagt, daß er bleiben werde bis zu Christi Ankunft. Hat der vierte Evangelist Christi Wort auf das Nicht-Sterben des Lieblingsjüngers gedeutet? Ebensowenig. Er sagt nur, einige hätten Christi Zusage so ausgelegt und bekämpft diese Auslegung. Ist das Versprechen Joh 21,22 als Belohnung für den Lieblingsjünger gedacht? Wiederum nein. Dann aber schrumpft die angebliche Ähnlichkeit zwischen Matth 16,18 und Joa 21,22 so stark zusammen, daß damit nichts anzufangen ist. Das „Kommen" Christi in dem Wort: wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, braucht keineswegs von Christi Kommen zum Gericht verstanden zu werden, wie ganz klar aus der Stelle Joh 14,2 hervorgeht, wo Christus vor seinem Leiden den Aposteln verspricht, er werde, wenn er ihnen in der Ewigkeit einen Ort bereitet

habe, „kommen“ und sie abholen. Als Johannes so schrieb, waren die übrigen Apostel bereits alle gestorben, das „Kommen“ des Herrn kann also hier nur vom Kommen beim Tod der Apostel verstanden werden, und braucht daher auch Joh 21,22 nicht auf Christi zweite Ankunft sich zu beziehen. Die Versicherung des Erlösers Mt 16,28: „einige von den hier Stehenden werden den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen“, bezieht sich auf das Schauen von Christi Herrlichkeit, das dreien von seinen Jüngern sechs oder acht Tage später auf dem Berg der Verklärung zuteil wurde. Der ganze Zusammenhang zeigt das. Von Christi Kommen zum Gericht ist nicht die Rede.

Der eigentlich polemische Teil unserer Bemerkungen ist hiermit bereits abgeschlossen. Der Weg, der in einen Sumpf führt, kann nur ein Irrweg sein, und eine Untersuchung, die beim Nicht-Sterben des Apostelfürsten anlangt, richtet sich selbst. Dennoch gehen wir noch weiter auf die neue Abhandlung ein. Trotz der Unmöglichkeit des Endergebnisses und mancher Sonderbarkeiten in den Einzelheiten ist ihr Verfasser denn doch ein kenntnisreicher Gelehrter, dessen Ausführungen auf manche Gedanken bringen, die man mit Nutzen weiter verfolgen mag. Nebensache ist es uns dabei, ob unsere weitern Bemerkungen polemischen Wert haben oder nicht.

III. Wie schon gesagt, will *v. H.* aus der Stelle Mt 16,18 den Satz: „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“, als unecht entfernen. Damit stehen wir vor der Frage: ist denn jenes Sätzchen im Zusammenhang wie ein später aufgeflickter Lappen, den man ohne Schaden für das Kleid herunterreißen kann?

Schauen wir uns vor allen Dingen die beiden Verse Mt 16, 18 und 19 näher an. Sie sind das Werk einer Meisterhand. Mit spielender Leichtigkeit lösen sie eine Aufgabe, an der das größte Genie verzweifeln möchte.

Es handelt sich Mt 16,18 darum, eine obrigkeitliche Gewalt zu schaffen, nach ihren Vollmachten zu bestimmen, nach ihrem Umfang zu begrenzen, die zwar Berührungspunkte besitzt mit der Gewalt des Vaters, des Hausverwalters, des Fürsten, des alttestamentlichen Hohenpriesters, die aber trotzdem nach dem ganz übernatürlichen Zweck und Inhalt etwas durchaus Verschiedenes, ganz Eigentümliches ist, eine völlige Neuschöpfung darstellt. Und diese Gewalt soll beschrieben werden nicht in Hunderten von Paragraphen, sondern in drei kurzen Sätzen, nicht in der Kunstsprache der Rechtsgelehrten oder Rabbinen, sondern für jedermann verständlich. Die Klarheit des Ausdruckes soll ferner im Lauf der Jahrhunderte nicht verblassen, durch Übersetzung in

andere Sprachen nicht leiden. Dem Anschein nach unmögliche Forderungen! Denn die Sprache ist in beständigem Fluß, ein Ausdruck, der heute von allen verstanden wird, ist nach einigen Jahrhunderten veraltet und mitunter kaum noch enträtselbar; dazu deckt sich die Bedeutungssphäre der Worte zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sprachen nur zum Teil, was wieder eine Quelle von Mißverständnissen bildet. Nur eine Klasse von Wörtern bleibt bei dem beständigen Hin- und Herwogen der Sprache so gut wie unverändert, es sind einmal die Ausdrücke für die gewöhnlichsten Hantierungen und ferner Bezeichnungen für die gewöhnlichsten Gegenstände im Umkreis des Menschen. Aber auf den ersten Blick sind solche Ausdrücke unverwendbar, wenn es sich darum handelt, für rein geistige und übernatürliche Dinge und Gewalten eine Bezeichnung zu finden.

Bei solcher Sachlage war es nun, was man in andern Dingen einen genialen Griff nennen würde, die neu zu schaffende Gewalt überhaupt nicht in abstrakten Wendungen, sondern gleichsam in Bilderschrift durch Vergleiche auszudrücken, und nicht weniger bewundernswert ist die Wahl dieser Vergleiche. Zu welchen Bildern würde wohl ein Isaias gegriffen haben, wenn er eine Gewalt hätte beschreiben sollen, die der Macht des Totenreiches trotzt, die bis in den Himmel hinaufreicht und in das Innerste der Menschenseele hineingreift! Diamantene Felsen und die ewigen Sterne am Himmel wären ihm dafür noch zu wenig fest, das schärfste Schwert und das Sonnenlicht nicht durchdringend genug gewesen. Und nun das Evangelium! Die gewöhnlichsten Dinge aus dem gewöhnlichsten Alltagsleben des gewöhnlichsten Menschen genügen ihm: die Hütte, in deren vier Wänden er „zu Hause" ist, sich auskennt, wie nirgends sonst; der Schlüssel, den er in der Tasche oder am Nagel an der Wand hängen hat; der Strick, mit dem er seine Lenden umgürtet oder seine Ziege festbindet. Es ist freilich niemand verwehrt, sich den Bau, den Christus aufführen will, als weitläufigen Palast, als gotischen Dom, als Stadt auf dem Berge oder das neue Jerusalem vorzustellen, wie auch niemand gezwungen ist, bei den Banden, die Petrus knüpft und löst, an den einfachen Strick zu denken. Aber die vom Evangelium gewählten Bilder finden sich doch auch in den gewöhnlichsten Verhältnissen verwirklicht, und gerade durch diese Anlehnung an das Allbekannte wird die Beschreibung jener höchsten unter allen irdischen Gewalten bei aller Kürze im höchsten Grade klar und allgemein verständlich und ist dabei doch ungemein treffend und für ihren Zweck vollkommen genügend.

Diese Beschreibung ist klar. Welche Rolle dem Fundament

für das Gebäude zukommt, weiß jeder, es verhütet, daß der Bau auseinander fällt. Petrus nun ist das Fundament, der Felsengrund, auf dem die Kirche sich erhebt. Also besitzt auch er die Gewalt, die notwendig ist, die Einheit und den Fortbestand der Kirche aufrecht zu erhalten. Was es heißen will, wenn jemand die Schlüssel zu den Kisten und Kasten im Haus und zu diesem selbst besitzt, ist ebenso einleuchtend, er ist Verwalter der im Haus aufbewahrten Schätze und Vorräte, und nicht weniger geläufig ist es jedermann, Pflicht, Verbindlichkeit, Schuld, Strafe, sich als Band oder Fessel zu denken, die angelegt oder gelöst werden kann.

Diese Bilderschrift des Evangeliums ist ferner allgemein verständlich. Mag es Wilde geben, die von eigentlichem Haus mit Fundament und Schlüsseln nur unvollkommene Vorstellungen haben — bis man ihnen Mt 16,18 erklären muß, hat der Missionär in ihrer Mitte ein Gotteshaus errichtet, an dem sie Bekanntschaft mit diesen Dingen machen können, und bis zum Ende der Zeiten wird es Häuser, Verschlüsse und Knüpfen von Banden geben, bis zum Ende der Zeiten wird man bei allen Völkern auf der Erde diese Dinge in überall verständlichen Ausdrücken bezeichnen können, denn von dem beständigen Fluß, in dem die Sprache sich befindet, bleiben die Bezeichnungen für die gewöhnlichsten Gegenstände am meisten unberührt, sie lassen sich immer und überall unzweideutig in allen Sprachen wiedergeben.

Zwei Ausdrücke in der Verheißung können allerdings gelehrtem Streit eine Handhabe bieten. Man kann fragen, ob zu übersetzen ist: die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen, oder: sie werden nicht stärker sein, als sie. Solange man das Gefüge der Stelle, wie es im überlieferten Text vorliegt, nicht zerreißt, ist der Unterschied nicht groß, in beiden Fällen ist versprochen, daß die Kirche nicht zugrunde gehen könne. Mehr darüber unten.

Ein Zweifel kann sich auch an die Ausdrücke „Binden und Lösen“ anlehnen. In der Sprache gesetzauslegender Rabbinen bedeuten sie: für erlaubt oder unerlaubt erklären und man kann also fragen, ob diese Ausdrücke nicht auch Mt 16,19 so zu verstehen sind. Wahrscheinlich ist es nicht, daß der Weitblick Christi das Binden und Lösen in einem Sinn verstanden wissen wollte, den erst die gelehrte Forschung des 17. Jahrhunderts wieder ausgrub. Auf keinen Fall kann daraus eine Schwierigkeit entstehen. Denn kommt dem Apostelfürsten die Vollmacht zu, Gesetze zu erklären und auszulegen, so hat er auch das Recht, Christi Wort vom Binden und Lösen auszulegen, und derjenige Sinn dieses Christuswortes ist der richtige, den Petrus für den richtigen erklärt.

Ein Meistergriff also, die erhabensten Dinge durch die gewöhnlichsten Worte zu beschreiben, und das umso mehr, als die gewählten Bilder trotz ihrer Gewöhnlichkeit ungemein treffend sind. Daß man die Sorge für eine Gesamtheit sich als eine Last denkt, die vom Fürsten oder Vorgesetzten getragen werden muß, ist eine Vorstellung, die sich von selbst nahelegt, und bei den verschiedensten Völkern zu finden ist. Dem Hebräer war es geläufig, sich Gott, der sein eigentlicher König war, als den „Fels“ des auserwählten Volkes, des „Hauses“ Israel, zu denken[1]). Bei den Griechen deutete die naive Art älterer Wortableitung βασιλεύς als βάσις λαοῦ. Der Türke bezeichnete seine obersten Beamten kurzab als Lastträger[2]). Ein treffendes und bezeichnendes Bild ist es ebenso, wenn die Kirche, wie oft im Neuen Testament, als Gebäude aufgefaßt wird. Auch in ihr türmt sich ja Geschlecht auf Geschlecht gleich Reihen von lebendigen Steinen aufeinander, durch Mitarbeit der Menschen nach göttlichem Plan hebt der Bau sich stetig höher und höher, ohne sich jedoch in der Weltzeit mit ihrem unaufhörlichen Schmutz und Schutt jemals zu vollenden, ohne seine Schönheit je völlig zu offenbaren, ohne den Werkleuten im Arbeitskittel auf den Gerüsten je einen sinnlich behaglichen Aufenthalt zu bieten. Der Schlüsselbund endlich als Abzeichen des Hausverwalters, oder wenn man lieber will, der Schlüssel in der ungefügen althebräischen Form, der auf der Schulter getragen wird (Is 22,22), kennzeichnet von vornherein den Hausverwalter nicht weniger, als der gestickte Schlüssel auf der Livree den Kammerherrn des Fürsten. Zu alledem kommt, daß die Beschreibung der neu zu schaffenden Kirchengewalt, wie sie Mt 16,18 f vorliegt, für ihren Zweck völlig ausreichend ist. Die katholische Kirche sieht in ihr die Verfassungsurkunde, auf deren Grund sie ihre reiche und doch so einfache Gliederung durchgeführt hat, und die in allen Stürmen und Wirren sie noch nie im Stiche ließ.

Ein Meisterwerk also Mt 16,18 f bei aller Unscheinbarkeit! So schlagend das Erhabenste durch das Gewöhnlichste auszudrücken, vermag nur ein Geist, der die Schöpfung von ihren Höhen bis zu den Tiefen überblickt, dem das Höchste nicht hoch und das Niedrigste nicht gering ist, der auch das letzte Geschöpf als

---

[1]) Deut 32,15; 2 Sam 23,3 etc.

[2]) „Die erste Säule des Reiches und die Stütze des Diwans sind die Wesire, d. i. Lastträger, so genannt, weil auf ihren Schultern die Last des Staates ruht“. *Jos. Hammer*, Geschichte des osmanischen Reiches 1² Pesth 1834, 584.

Endglied einer Kette von Ähnlichkeiten und Abbildern erkennt, die von den ewigen Schöpferideen ausgehend die ganze geistige und sichtbare Welt durchzieht und alles zu einer Einheit verknüpft. Versuche man es doch einmal, was Mt 16,18 f ausgesprochen ist, in anderer Weise ebenso erschöpfend und einfach auszudrücken! Alle Achtung vor dem Verstand unserer Verständigen, aber wir wagen es zu sagen: man könnte ebenso gut den Zaunkönig zum Wettflug mit dem Kondor über den Kordilleren auffordern.

Für gewisse Kritiker ist freilich das alles nichts weiter als das Gemächt eines armseligen Fälschers. Merkwürdig! Wenn unechte Münzen umlaufen, sucht man dann gerade hinter den Stücken von vollem Klang und scharfem Gepräge die Hand des Falschmünzers? Wenn man unter Platos Dialogen oder Shakespeares Dramen das echte und unechte scheiden will, wem fällt es dann ein, gerade die Meisterstücke als unterschoben zu erklären? Wir reden jetzt nicht von *v. H.* im besonderen, aber wenn man bedenkt, was in der Evangelienkritik uns schon alles geboten wurde, so möchte man wirklich glauben, unter den Fälschern seien die größten Geister der Menschheit zu suchen. In der Gestalt Christi zeichnet das Evangelium ein Bild übermenschlicher und doch wieder so echt menschlicher Größe, wie es keinem Plato oder Sophokles je geglückt ist. Fälschung nach gewissen Leuten! Das Evangelium bietet eine Sittenlehre mit Geboten, die sonst niemand aufzulegen wagte und die dennoch der natürlich edle Sinn sofort als für sich geschrieben erkennt. Wiederum Fälschung! In den ersten Kapiteln des Lukasevangeliums wird ein Bild edelster Weiblichkeit entworfen, schöner als es je ein Dichter ersann. Fälschung! Das ganze Christentum verdankt sein Entstehen der Überzeugung von der Auferstehung Christi. Auch diese Überzeugung nichts als Täuschung und Fälschung! Solch großartigen Entdeckungen schließen sich die neuesten Funde über den Ursprung der katholischen Kirche würdig an. Eines schönen Morgens beim Erwachen finden die Polycarp und Justinus oder Tertullian in ihre Evangelienhandschrift Mt 16,18 eingeschwärzt. Probatum est! Selbstverständlich reden sich nun alle ein, jener Vers habe seit Anfang des Christentums dort gestanden und sei Christi Wort. Das weitere ergab sich dann ganz von selbst; was keinem Genie jemals geglückt wäre, das hatte einer aus der gottbegnadeten Zunft der Fälscher mit seinem Schreibrohr vollbracht, einem Tintenfaß entschwebte das wunderbarste Gebilde der ganzen Weltgeschichte, die katholische Kirche! Das Mittelalter hielt den Falschmünzer für würdig, in siedendes Öl geworfen zu werden, u

hätte im Fall einer Ausführung der Strafe vielleicht nur das gute oder schlechte Öl bedauert, das durch solche Subjekte verdorben wurde. Es war dem Neuprotestantismus vorbehalten, ihren Spießgesellen Throne auf den Höhen der Menschheit zu errichten.

IV. Doch die Abhandlung, von der wir ausgingen, betrachtet ja nicht die ganze Stelle Mt 16,18 f, sondern nur ein Sätzchen darin als unecht. Treten wir also der Frage näher, wie das Sätzchen: und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, zu dem Gefüge der ganzen Stelle sich verhält.

1) Zunächst nun ist es offenbar, daß die Gedanken in dem ganzen Abschnitt Mt 16,13—18 unter sich so fest verklammert und verankert sind, wie nur in irgend einem Evangelienstück.

a) Die Petrusverheißung setzt die Gottheit Christi voraus. Auf dich, sagt er, will ich meine Kirche bauen, ich will dir die Schlüssel geben, deren Macht bis in den Himmel hinein reicht. Er sagt nicht, daß er die Kirche Gottes errichten will, daß der Vater die Schlüssel verleihen wird, obschon er doch sonst so gern dem Vater die Ehre gibt, auch dort, wo er ebenso gut auch im eigenen Namen reden könnte. Die Kirche soll eben in der Stelle als das Werk des Sohnes, die Gewalt in den Himmel hineinzugreifen als Besitz, der auch ihm als dem Sohn zukommt, bezeichnet werden. So aber konnte Christus nur reden, nachdem seine Gottheit anerkannt war. Die Petrusverheißung setzt also das Petrusbekenntnis voraus. Vor allem und zuerst das Bekenntnis, daß Christus Sohn Gottes ist, Sohn Gottes in einem höhern Sinn, als selbst der Täufer, Elias oder Jeremias Kinder Gottes waren, in einem Sinn, der nur durch Offenbarung des Vaters zu erkennen ist. Dann erst kann Christus passend von dem Werke reden, das ihm als dem Sohn Gottes eigentümlich ist.

Umgekehrt bahnt aber auch das Petrusbekenntnis die Petrusverheißung an. Von vornherein ist es so gut wie sicher, daß auf ein solches Bekenntnis eine besondere Belohnung folgen wird. Nicht umsonst hat der Vater es durch seine Offenbarung ermöglicht, der Sohn es durch seine Frage hervorgerufen. Ebenso ist es von vornherein wahrscheinlich, daß diese Auszeichnung oder Belohnung irgendwie mit der Eigenschaft zusammenhängt, die der Apostel bekannt hat, mit der Sohnschaft Christi und mit dem Werke, das Christus als dem Sohn eigentümlich ist, also mit seiner Kirche.

b) Im Wortlaut des Abschnittes tritt der Zusammenhang aufs klarste hervor. Du bist Christus, sagt Petrus; auch ich sage dir, du bist Petrus, antwortet Christus. Das Geheimnis, das der Messiasname (Ps 2,2) einschließt — mein Sohn bist du, heute

habe ich dich gezeugt (ebd. v. 7) — hast du bekannt und offenbart, so offenbare auch ich dir jetzt das Geheimnis, das der längst dir verliehene Petrusname einschließt, und das ich dir früher nicht offenbaren konnte, weil es sich auf die erst jetzt von dir bekannte Gottheit des Sohnes gründet.

2) Die einzelnen Bestandteile der Petrusverheißung im besondern sind wiederum aufs festeste ineinander gefügt.

a) Das gilt zunächst von v. 18 für sich betrachtet. „Du bist Fels", d. h. was dein Name ausdrückt, das bist du wirklich, und inwiefern du es bist, das erkläre ich dir jetzt: „auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen", d. h. weil du Fels bist, so wirst du die Kirche tragen und aufrecht erhalten; weil du Fels bist, so ist die Macht und Fähigkeit dazu dir eigentümlich, wie dein Petrusname dir allein eigen ist, weil du Fels bist, vom Sohn Gottes so genannt und von ihm mit der Sorge für die Kirche betraut, so liegt darin, eben in deinem Petrusnamen, auch die Gewähr und Bürgschaft, daß du einer so übermenschlichen Aufgabe gewachsen bist; in allem andern der menschlichen Schwachheit unterworfen, wirst du im Wesentlichen deines Amtes unerschütterlich fest wie ein Fels, keinem Wanken je erliegen. Fels wirst du sein, so lange du Fels heißest. Und du wirst es sein in der Kraft des Sohnes Gottes. Als Gottes Sohn hast du mich bekannt, was Gottes Sohn zu sein bedeutet, das erfahre jetzt zuerst an dir selber.

Offenbar liegt das alles in v. 18 enthalten. Welch ein Reichtum von Gedanken also wiederum in unnachahmlicher Kürze in der denkbar einfachsten und anspruchlosesten Form ausgedrückt! Und wie schön, das alles an den Namen des Apostels angelehnt! Die ersten Christen konnten ihn nicht Petrus nennen, ohne ihn als ihren Fels zu bekennen, für den Apostel selbst ist den Menschen gegenüber sein unverlierbarer Name das Zepter und die Urkunde seiner Macht, der höchsten und erhabensten Macht auf Erden, Gott und Christus gegenüber die Quelle unerschütterlichen, aber demütigen Vertrauens, daß die Treue Gottes ihn nie verlassen kann. Und worauf es hier vor allem ankommt, wie sind die beiden Teile des Sätzchens, in dem der Petrusname erklärt wird, durch die Wiederholung des Namens ineinander gekettet! Es heißt nicht: auf dich will ich bauen, das würde Anlaß bieten, die beiden Teile des Satzes auseinander zu reißen. Deutlich und unmißverständlich ist gesagt, daß Petrus die Kirche trägt, weil er Fels ist.

b) Der Satz vom Fundament der Kirche bildet auch für den Rest der Petrusverheißung selber wiederum das Fundament. Zuerst das Haus, dann erst dessen Schlüssel. Zuerst wird gesagt,

daß Christus überhaupt ein eigenes Haus an Stelle der Synagoge, seine Kirche bauen will, dann erst ist die Rede davon, wer die Schlüssel des Hauses besitzen soll. Zuerst wird gesagt, daß die Kirche ein Felsenfundament haben, daß in ihr eine Gewalt zu befehlen bestehen wird, dann erst wird ausgeführt, daß diese höchste Gewalt auch Schätze auszuteilen hat, von Pflichten und Verbindlichkeiten lossprechen und sie auflegen kann.

Im besondern ist die Bedeutung des Satzes vom Felsenfundament für das folgende eine doppelte.

α) Nachdem einmal gesagt ist, daß Christus, der Messias, ein eigenes Reich mit besondern Obern gründen wird, versteht es sich von selbst, daß Petrus als der Obere der Kirche seine Vollmacht nur in der Kirche ausüben kann, nur über diejenigen, die auf dem Felsenfundament stehen, also zur Kirche gehören, daß er die Schlüsselgewalt über die Schätze des Himmelreiches nur zugunsten der Mitglieder der Kirche verwaltet, daß die Vollmacht zu binden und zu lösen sich wiederum nur auf die Mitglieder der Kirche, seine Untertanen erstreckt, und nur auf die von Christus erworbenen und in der Kirche hinterlegten übernatürlichen Güter sich bezieht, nicht aber auf die Entscheidung von rein natürlichen wissenschaftlichen Fragen, nicht auf die Ordnung von rein natürlichen Verhältnissen, die für das Übernatürliche gleichgültig sind. Umfang und Tragweite der Schlüssel- wie der Binde- und Lösegewalt bliebe völlig in der Schwebe, wenn nicht der Satz vom Kirchenbau vorherginge. Er gehört notwendig in den Zusammenhang und kann kein späteres Einschiebsel sein.

β) Von nicht geringerer Bedeutung ist es, daß im Satz von dem Felsenfundament so klar wie sonst nirgends im Evangelium die Fortdauer der Petrusgewalten auch nach dem Tod des Petrus ausgesprochen ist. Das Felsenfundament muß so lange bestehen, als die Kirche besteht, und die Kirche wird bis zum Ende der Zeiten bestehen, weil die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen, die Gewalt des Todes nicht stärker sein wird als sie. Also muß auch die dem Petrus verliehene Vollmacht fortdauern bis zum Ende der Zeiten, und da Petrus gestorben ist, muß sie in seinen Nachfolgern weiterbestehen. In Wirklichkeit haben ja von Anfang an die christlichen Bischöfe die Schlüssel-, wie die Binde- und Lösegewalt auch für sich in Anspruch genommen, und sie konnten das, weil Petrus das Fundament ist und seine Gewalt solchen, die auf dem Fundament stehen, mitteilen kann.

Also die Petrusverheißung ist eine geschlossene Einheit, ein fest ineinander verklammertes Gefüge und sie wird das gerade

durch den Satz von der Kirchengründung auf Petrus. Nimmt man diesen Satz weg, so steht die übrige Petrusverheißung völlig in der Luft. Man denke sich doch nur den Apostelfürsten mit der von *v. H.* zugeschnittenen Verheißung in die Welt hinaus gesandt! Konnte er nun die Schätze des Himmelreiches auch an Anhänger der Synagoge austeilen? Seine Verheißung sagt ihm davon nichts. Konnte er auch in rein philosophischen Fragen seine Binde- und Lösegewalt ausüben? Seine Verheißung ohne den Satz vom Kirchenfundament löst ihm den Zweifel nicht. Durfte er etwa die Römer verpflichten, zur Monarchie oder Republik zu schwören? Seine Verheißung läßt ihn wiederum im Stich, dem neu hergestellten Wortlaut nach hätte er auch in solchen Dingen binden und lösen können, die Beschränkung seiner Gewalt auf den Bereich der Kirche und des Kirchlichen fiele ja weg.

Und wie wird der so straffe und klare Zusammenhang der Petrusverheißung auseinander gesprengt, wenn man für das Sätzchen vom Kirchenbau die Zusicherung leiblicher Unsterblichkeit einsetzt! „Du wirst nicht sterben, ich werde dir die Schlüssel geben", wie hängt das zusammen? Man sagt uns freilich: „Eben deshalb soll Petrus nicht sterben, um letzteres Amt (die Hausverwaltung im messianischen Reich) zu verwalten" (S. 650 A). Allein wo steht von diesem Zusammenhang etwas in der Verheißung, die sich sonst doch so klar ausdrückt? Soll ferner Petrus in eigener Person überall auf der Welt die Schlüssel verwalten, kann er an mehr als an einem Ort gegenwärtig sein? Und wenn er für entlegenere Orte notwendig sich Stellvertreter schaffen muß — die von v. *H.* zurechtgestellte Verheißung erlaubt ihm das ausdrücklich nicht, eher läßt sich das Gegenteil herauslesen — so dienen diese ja, soweit sie jünger als Petrus sind, auch für entlegenere Zeiten. Wozu also die leibliche Unsterblichkeit des Apostels? Und wie unklar wäre das Versprechen leiblicher Unsterblichkeit ausgedrückt? In der Petrusverheißung ist kaum ein anderer Ausdruck, über dessen nächsten Sinn man verschiedener Ansicht sein kann, als der von den „Pforten der Hölle". Und gerade dieses Ausdrucks soll das Evangelium sich bedient haben, um die Bewahrung vor dem leiblichen Tod zu bezeichnen!

V. Abgesehen von Mt 16,18 berichten die Evangelien bekanntlich noch manches andere über den Petrusnamen. Läßt dieses andere Schlüsse zu für oder gegen die Aufstellungen *v. H.s*?

1) Vor der Apostelwahl bedient sich Markus immer[1]), Lukas

[1]) Mrc 1,16. 29. 30. 36.

mit nur einer Ausnahme immer[1]), des Namens Simon zur Be zeichnung des Apostelfürsten. Nach der Apostelwahl[2]) bedienen sich beide, wo sie in eigenem Namen reden, immer des Namens Petrus[3]). Daß die beiden Evangelisten damit etwas sagen wollen, ist offenbar, und ferner ist klar, daß der Petrusname zur Apostelwahl in besonderer Beziehung stehen muß. Welches ist diese Beziehung? Durch die Apostelwahl bereitet Christus die Gründung der Kirche vor, die Apostel sind die Stammväter des neuen Israel. Also darf man schließen: auch der Name Petrus hat eine Beziehung zur Gründung der Kirche. Welche Beziehung? Nun jene, die der Name ausdrückt, oder was bedeutet denn der Fels für eine Gründung? Doch wohl die Grundlage.

Noch eine andere Erwägung weist nach derselben Richtung. Bei Markus und Lukas findet sich, wie gesagt, die eben berührte Verschiedenheit in der Benennung Petri vor und nach der Apostelwahl, es findet sich bei ihnen aber nicht die Erklärung des Petrusnamens, die Mt 16,18 überliefert ist. Umgekehrt hat Matthaeus 16,18 wohl die Erklärung des Petrusnamens, macht aber nicht jenen Unterschied in der Benennung vor und nach der Apostelwahl, er nennt den Apostelfürsten auch schon vor der Apostelwahl: Simon, der Petrus genannt wird (Mt 4,18), oder einfach Petrus (Mt 8,13). Was läßt sich daraus schließen? Daß Markus und Lukas einen Ersatz für die von ihnen übergangene Erklärung des Petrusnamens geben; sie wollen andeuten, daß sie die Bedeutung des Petrusnamens, wie sie Matthaeus bietet, sehr wohl kennen und ebenfalls vertreten, wenn sie auch ihre Gründe haben, davon nicht klarer zu reden.

2) Christus selbst legt unzweifelhaft auf die Umnennung des Simon in Petrus großes Gewicht. a) Auch andere Apostel erscheinen unter mehreren Namen: Levi-Matthaeus, (Nathanael-Bartholomaeus), Thomas wird übersetzt in Didymus, die Zebedäiden erhalten den Ehrennamen Boanerges. Aber der Petrusname ist der einzige, der zugleich von Christus verliehen wird und gewöhnliche Bezeichnung des Apostels wird.

b) Christus bereitet seinen Jünger auf die Umnennung vor. Bei der ersten Begegnung mit dem künftigen Apostelfürsten verspricht er dem feurigen und hochstrebenden jungen Mann den neuen Namen, und damit zugleich, daß er in der Nach-

---

[1]) Lc 4,38; 5,3. 4. 5. 10. Die Ausnahme 5,8: Simon Petrus.

[2]) Mrc 3,16; Lc 6,14.

[3]) Mrc 5,37; 8,29. 32. 33; 9,1. 4: 10,28; 11,21; 14,29 ff; 16,7. Lc 8,45. 51; 9,20. 28. 32. 33; 12,41 etc.; 18,28; 22,8 ff; 24,12,

folge des Messias ein neuer Mensch, etwas Großes, eben ein Fels sein wird. Die drei ersten Evangelisten bringen dann den Petrusnamen in Verbindung mit der Apostelwahl[1]), es scheint also, daß damals die Umnennung vollzogen wurde. Wenn Christus trotzdem später den bevorzugten Jünger noch mit Simon anredet, so ist der Grund leicht erkennbar[2]).

c) Die Erklärung, was der Petrusname soll, erfolgt in der denkbar feierlichsten Weise. Der Vater hat den Vorgang zu Caesarea Philippi vorbereitet durch seine Offenbarung an Petrus; Christus bereitet sich sozusagen selber auf die Größe des Augenblickes vor durch Gebet (Lc 9,18). Petrus muß sich der großen Verheißung würdig erweisen durch ein Bekenntnis — wenn man nicht auf äußern Prunk sieht, sondern auf das Wesen der Sache, so konnte die Feierlichkeit und Größe des Augenblickes kaum noch gesteigert werden.

Wie paßt das alles so gut, wenn Petrus soviel heißt als Grundstein der Kirche; wie aber mußte der Apostel sich enttäuscht und ernüchtert fühlen, wenn die neu ersonnene Form der Verheißung die echte wäre! So lange war seine Erwartung gespannt worden, so lange hatte er sich auf etwas Großes Hoffnung gemacht, und nun erfährt er, es handle sich um nichts weiter, als daß er seine Mitapostel überleben werde! Und selbst dies Vorrecht ist nach *v. H.* kaum noch ein Vorrecht, da nach ihm Mt 16,28 auch andern dasselbe versprochen wird, ohne daß sie darum einen neuen großen Namen erhalten. In der Verheißung Mt 16,18 nach neuem Zuschnitt wäre das eigentlich Bedeutende die Schlüssel- und Lösegewalt; was durch den Petrusnamen verheißen würde wäre nur eine Nebensache.

Wie natürlich ist es auch, daß Christus erst von langer Hand her den Jünger auf das Große vorbereitet, das er ihm verleihen will! So ist es ja auch sonst unter den Menschen Sitte, wer einen andern zu Hohem erheben, ihm ein besonderes Geschenk machen will, pflegt zuerst in mehr oder weniger dunkler Weise die Aufmerksamkeit und Erwartung zu spannen, erst dann, nachdem gleichsam der Sockel vorbereitet, setzt man die Bildsäule darauf. Im Fall des Apostelfürsten kommt noch hinzu, daß die Erklärung des Petrusnamens die Erkenntnis der Gottheit Christi voraussetzt, also nicht sofort erfolgen kann.

---

[1]) Mt 10,2; Mrc 3,16; Lc 6,14.

[2]) und er sagte dem Petrus: Simon du schläfst? Mrc 14,37. Simon, Simon, der Satan hat verlangt euch zu sieben Lc 22,31. Vgl. indes Mt 17,24.

Nach *v. H.* freilich gibt es keine solche Vorbereitung. Der Petrusname wird Mt 16,18 zugleich erteilt und erklärt. Punktum.

3) Noch ein Blick auf die Geschichte des Petrusnamens in der christlichen Urzeit. Alle Evangelisten berichten die Umnennung des Simon in Petrus[1]). Er verdrängt den Namen Simon erst allmählich; wenn die andern Jünger von ihm reden, nennen sie ihn zunächst noch Simon (Lc 24,34; Act 15,14). Später heißt er in der aramäischen Urform Kephas (Joh 1,42; 1 Cor 1,12; 3,22; 9,15; 15,5; Gal 2,9); zur Zeit, als die Evangelisten schrieben, war die Übersetzung des Namens ins Griechische die gewöhnliche Bezeichnung geworden. Warum wurde Kephas in Petrus übersetzt, während doch Namen wie Matthaeus oder Johannes unübersetzt blieben? Weil den Christen an der Bedeutung des Namens viel und alles gelegen war, weil es ihnen auf den Sinn des Namens, nicht auf die Buchstaben ankam.

Überblickt man das Gesagte, so ist der Schluß unabweislich: die Apostel und Evangelisten wußten nicht nur selbst, was der Petrusname bedeutet, sondern sie haben die Zuhörer ihrer Predigten, die Leser der Evangelien auch darüber belehrt. Und hätten sie das nicht von selbst, aus freien Stücken getan, so mußten ihre Hörer und Leser, wenn sie nicht geradezu Stumpfsinnige waren, sich und ihren Lehrern die Frage vorlegen, was denn der Name wolle, der in der evangelischen Predigt so stark hervorgehoben wurde, und diese Frage mußte im Laufe der Zeit immer sich wiederholen. Mit andern Worten: was der Petrusname bedeute, stand nicht nur in toten Buchstaben in Büchern und Pergamenten geschrieben, sondern es lebte im Bewußtsein der Christenheit. Dann aber ist es unmöglich, was *v. H.* will, daß durch eine Änderung im Text von Mt 16,18 die ursprüngliche Erklärung des Petrusnamens beseitigt und eine andere an ihre Stelle gesetzt wurde. Wahrheitssinn und Gewissen ist sozusagen auch noch den ersten Christen zuzuschreiben, und eine solche Änderung in den Evangelien war nicht möglich, wenn nicht ganze Generationen sich zu bewußter Fälschung verschworen[2]).

---

[1]) Mt 10,2; 16,18; Mrc 3,16; Lc 6,16; Joh 1,42.

[2]) In demselben Halbband der Sitzungsberichte, der die von uns besprochene Abhandlung beherbergt, findet sich S. 27 eine hierher gehörige Bemerkung. Der Bericht über die Schlacht von Salamis, der in des *Aischylos* Persern vorgetragen wird, war von kritischem Übereifer als Erdichtung dargestellt worden. Der bekannte Kenner der antiken Geschichte *Eduard Meyer* bemerkt a. a. O. dazu: „Es gehört zu den unbegreiflichen Verirrungen einer Pseudokritik, wie sie

Auf den ersten Blick kann man vielleicht geneigt sein, es zu bedauern, daß die Erklärung des Petrusnamens sich nur beim einzigen Matthaeus findet. Nähere Überlegung aber möchte ergeben, daß die Sache schwerlich besser eingerichtet werden konnte, als sie eingerichtet ist. Berichteten auch andere Evangelisten, was Mt 16,18 zu lesen ist, so würde man — freilich mit Unrecht — sagen, der eine hat vom andern abgeschrieben, sie stellen alle zusammon nur ein einziges Zeugnis dar. Wie aber jetzt die Dinge stehen, geben die verschiedenen Evangelienaussagen alle nur erwünschte Sicherheit über die Tatsache, daß der Petrusname und die Kenntnis seiner Bedeutung von dem lebendigen Bewußtsein der Christenheit getragen war, das ist mehr als die Bezeugung durch Pergament und Tinte und gibt die Gewähr, daß eine Änderung des überlieferten Textes ausgeschlossen war.

VI. Noch einiges über die Beweisgründe, durch welche eine Textänderung dargetan werden soll.

1) Zunächst im Anschluß an das eben Gesagte eine Bemerkung über einen „Beweis", den freilich *v. H.* nicht vorbringt.

Der zweite wie der dritte Evangelist (Mrc 8,27 ff; Lc 9,18 ff) sprechen kurz von dem Petrusbekenntnis, aber nicht von der Petrusverheißung. Also, so schließen einige, haben sie von der Petrusverheißung nichts gewußt. Der Beweis ist nichtig, weil auch vom Standpunkt der ungläubigen Wissenschaft Mt 16,15 f wenigstens als ganzes für ursprünglich gehalten werden muß (oben S. 147 f). Aber die Frage liegt doch nahe, warum denn Markus und Lukas es für besser hielten, von der Petrusverheißung zu schweigen, das Petrusbekenntnis und überhaupt die Gründung der Kirche nur anzudeuten. Unseres

---

jetzt wieder einmal an der Tagesordnung ist, daß diese Darstellung die Aeschylos acht Jahre nach der Schlacht gegeben hat, für seine Erfindung ausgegeben wird (...). Nicht nur Aeschylos selbst, sondern das gesamte Publikum, vor dem er die Perser aufführte, hatte in der Schlacht mitgekämpft, und da sollen die Athener ihn nicht ausgelacht haben, als er ihnen diese ‚kindliche Erfindung' auftischte, sondern sie gläubig aufgenommen und weitererzählt haben!" Der hier ausgesprochene kritische Grundsatz ist ohne Zweifel von großer Tragweite. Daß in ein rein literarisches Werk, etwa eine Rede *Ciceros*, etwas eingeschwärzt wird, ist leicht begreiflich, die große Masse wird dadurch nirgends an einem Lebensnerv berührt. Etwas anderes aber ist es um Werke wie die Evangelien, auf deren Sätze Tausende und Abertausende ihren Glauben, ihr sittliches Verhalten, ihre Hoffnung für die Ewigkeit gründen. Über solche Schriften wachen tausend Augen und tausend Gewissen, und eine Fälschung oder Änderung, welche die Sache und nicht nur die Worte trifft, ist unmöglich.

Erachtens schwiegen sie darüber aus denselben Gründen, aus denen sie auch über die Gottheit Christi so wenig redeten, denn die Gründung der Kirche, wic sie Mt 16 erzählt wird, stützt sich eben ganz und gar auf die Gottessohnschaft Christi. Die drei ersten Evangelien heben im Allgemeinen aus dem Leben Christi nur dasjenige heraus, was dienlich ist, ihn als Gesandten Gottes zu erweisen, und was zum Unterricht über das christliche Leben gehört, also dasjenige, was im Katechumenenunterricht z. B. eines Cyrill von Jerusalem vor der Taufe mitgeteilt wurde. Die tiefern Geheimnisse, Dreieinigkeit, Menschwerdung, Gottheit Christi usw. blieben dem weitern mündlichen Unterricht vorbehalten.

Nun zu *v. H.s* Beweisen. 1) Der Ausdruck „Pforten des Hades", so führt er aus, bedeutet einfach den Hades und weiter nichts; daß die „Pforten" erwähnt werden, ist einfach ein Pleonasmus. Bei seiner großen Belesenheit weiß *v. H.* dafür nicht nur Stellen aus der Septuaginta (Is 38,10; Sap. Salom. 16,13), sondern auch aus den Psalmen Salomos 16,2 und 3 Makk 5,51 beizubringen. Hades aber bedeutet nichts anderes als „Totenreich", „Tod", was wiederum durch alttestamentliche Stellen bewiesen wird. „Wem aber verheißen wird, daß der Tod nicht die Oberhand über ihn gewinnen wird, dem wird damit verheißen, daß er nicht sterben wird — dies und nichts anderes. Also gilt die Verheißung dem Petrus und nicht der Kirche" (S. 640). Von Hölle und Teufel und seinen Angriffen ist nicht die Rede: „Der Teufel wird also lediglich hier eingetragen".

Lassen wir zunächst den Streit um Texte und gehen wir gleich auf die Sache los. Was ist das Totenreich? Der Aufenthalt der Toten. Welcher Toten? Der Verdammten, von Gott Verworfenen, Verstoßenen, denn die vollendeten Gerechten befinden sich im Neuen Bund im Himmel, nicht in der Unterwelt; auf die künftige Zeit, die Zeit des Neuen Bundes aber bezieht sich die Petrusverheißung. Also ist das Totenreich doch die Hölle. Hat der Teufel mit der Hölle etwas zu tun? Ja; sie ist nach Mt 25,41 ursprünglich für ihn und seine Engel erschaffen. Bei seinen Beweisen aus alttestamentlichen Worten übersieht *v. H.*, daß im Neuen Bund die Verhältnisse geändert sind. Um die Zeit des Neuen Bundes aber handelt es sich.

Man sagt uns freilich: „Wie soll von der Kirche gesagt werden, sie werde nicht ‚sterben'? Das läßt sich doch nur von einer physischen Person sagen" (S. 640). Allein ist das wirklich so offenbar, als es hingestellt wird? Wir meinen, die Christenverfolger der ersten Zeit haben doch nicht den Teufel als Bundesgenossen zitiert, sondern den Tod. Die Kirche besteht eben

aus Sterblichen, sie geht zugrunde, wenn die Weltzeit zwar noch fortdauert, der letzte Christ aber, der diesen Namen verdient, des leiblichen Todes gestorben ist. In diesem Augenblick wäre sie überwältigt, ausgestorben, eine Beute des Todes geworden. Erklärt man also die „Pforten der Unterwelt“ als das Totenreich oder den Tod, so wird die Verheißung Mt 16,18 besagen, daß dieser Augenblick nie eintreten wird.

Auch bei dieser Auffassung wäre übrigens der Gedanke an den Teufel und seinen Kampf gegen die Kirche sachlich nicht beseitigt. Nach den Evangelien ist der Teufel der Hauptgegner Christi, der Anhänger Christi und des Werkes Christi. Wird also gesagt, daß die Kirche nie dem Tod unterliegen kann, so ist damit auch gesagt, daß die Angriffe des Teufels gegen die Kirche nicht zum Ziel führen werden.

2) Als der Fels, auf dem die Kirche gegründet ist, wird von vielen Kirchenvätern Christus bezeichnet. Petrus als Fels der Kirche ist dadurch nicht ausgeschlossen (s. oben S. 146 A. 3). Zu dieser Deutung der Kirchenväter bemerkt *v. H.*: „Die Motive sind durchsichtig genug; denn nicht nur erschien es an sich unerhört, daß auf einen Menschen, sei es auch Petrus, die Kirche erbaut werden solle, sondern man las auch 1 Cor 10,4“ etc. „Nun ist zwar die Beziehung auf Christus an unserer Stelle ganz unmöglich, aber als Ausdruck dafür, wie paradox die Kirchengründung auf die Person des Petrus schon dem Altertum erschien, ist sie lehrreich“ (S. 646). Ist es aber wirklich ein unchristlicher Gedanke, daß auf einen einzelnen Menschen die Heilsveranstaltungen Gottes gegründet werden? In der Hand des e i n e n Adam liegt die Zukunft des ganzen Menschengeschlechtes, in dem e i n e n Abraham werden alle Völker gesegnet. Von dem e i n e n Gottmenschen Christus geht das Heil aller ans, aus der Fülle der Gnaden, die Gott in ihm niedergelegt hat, haben alle empfangen. Wenn nun auch wieder von dem e i n e n Petrus alle Gewalt in der Kirche ausgeht, so ist das nur eine Weiterführung dessen, was in Christus begonnen wurde. Gott baut das Haus weiter und baut es aus in dem Stil, in dem er es angefangen hat. Das auserwählte Volk des Neuen Bundes gründet sich auf den e i n e n Petrus, wie das Volk Israel auf den e i n e n Jacob oder Abraham.

3) Noch bis ins vierte Jahrhundert hinein sollen sich Spuren nachweisen lassen, daß nach der ursprünglichen Überlieferung Mt 16,18 vom Nicht-Sterben des Apostelfürsten verstanden wurde. Es scheint uns nicht notwendig, auf die Beweise dafür einzugehen. Sie werden geführt aus *Porphyrius*, *Origenes*, *Ambrosius* etc.,

bei Seite gelassen werden *Tertullian* und *Cyprian*. Bietet vielleicht auch *Chrysologus* im fünften Jahrhundert eine Spur jener Überlieferung, wenn er in einer bekannten Stelle an Eutyches schreibt: his quae a beatissimo papa Romanae civitatis scripta sunt, obedienter attendas, quoniam b. Petrus, qui in propria sede vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem (Leo M. epist. 25 c. 2 (MSL 54,743)?

4) Eine wichtigere Stütze für *v. H.s* Ansicht bietet angeblich *Tatians* Diatessaron. „Ephraem Syrus hat bekanntlich das Diatessaron nicht nur gekannt, sondern auch als das Evangelium benutzt und ausführlich erklärt: der Evangelientext, den er bietet, ist somit in der Regel der Tatians“ (S. 641). Nun zitiert *Ephraem* Mt 16,18 zweimal in der Form: die Pforten (Riegel) der Hölle werden dich (Petrus) nicht überwältigen. Also, so schließt man, besitzen wir einen alten Zeugen für die „ursprüngliche“ Lesart von Mt 16,18. Dazu bemerken wir folgendes:

a) *Tertullian* ums Jahr 200 kennt den Text von Mt 16,18 nur in der Form, in der er sich heute noch in den Evangelien findet. War diese Form um 200 die einzig bekannte in Afrika, so hatte sie sich also dort, um mit *v. H.* zu reden, zur damaligen Zeit völlig „durchgesetzt“. Dann aber mußte sie sich in Rom schon einige Jahrzehnte früher „durchgesetzt“ haben, d. h. zu *Tatians* Zeit las man zu Rom die heutige Form von Mt 16,18. Wie kommt es nun, daß *Tatian* dennoch nicht diese heutige Form, sondern die sog. ursprüngliche, bis auf Hadrian in Rom herrschende in sein Diatessaron soll aufgenommen haben? Beruht diese Annahme nicht auf der reinsten Willkür nach dem Grundsatz, den schon *Augustinus* rügt: „inde probo hoc illius esse illud non esse, quia hoc pro me sonat, illud contra me“ (*Augustin.* c. Faust. l. 11 c. 2)?

b) S. 648 A heißt es: „Da Ephraem in seiner Erklärung Kenntnis des gewöhnlichen Textes verrät, so muß die Möglichkeit offen gelassen werden, daß der Text bei Tatian sich nur dadurch von dem gewöhnlichen unterschieden hat, daß er statt αὐτῆς vielmehr σοῦ bot. Aber viel näher liegt die Annahme, daß der ganze Satz von dem Kirchenbau bei Tatian fehlte, Ephraem ihn aber aus der aus dem ‚getrennten‘ Matth-Ev. geflossenen Überlieferung gekannt hat: denn schwerlich ist das ‚σοῦ‘ stehen geblieben, als die Interpolation eingeführt wurde“.

Dazu zwei Bemerkungen: Wenn *Tatians* Text sich von dem unsern nur durch das σοῦ unterschied, so lautete er also: Du bist der Fels und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Hadestore werden dich nicht überwältigen. Diese Textform

unterscheidet sich dem Sinne nach von der heutigen in gar nichts. Wenn die Hadestore nichts gegen das Felsenfundament vermögen, so auch nichts gegen das Gebäude, das eben von dem Fundament seine Festigkeit herleitet. Auch *Thomas von Jerusalem*[1]) z. B. zitiert unsern Text in der Form: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Unterwelt werden dich nicht überwältigen (οὐ κατισχύσουσί σε), also ganz so wie ihn *v. H.* als bei *Tatian* möglich zugibt. Ist diese Form bei dem Patriarchen von Jerusalem vorhanden, warum kann sie es nicht auch bei *Ephraem* oder *Tatian* sein? Der Satz: schwerlich ist das σοῦ stehen geblieben etc., wird dadurch beleuchtet. Wie *Thomas von Jerusalem* usw. zu ihrem freien Zitat kamen, ist sehr einfach, in dem Sätzchen: die Hadespforten werden sie nicht überwältigen, läßt sich das „sie" nach dem griechischen Text auf „Kirche" oder auf „Fels" beziehen, weil beide dasselbe grammatische Geschlecht haben.

Wie unwahrscheinlich auch, daß *Ephraem* den Satz vom Kirchenbau nur aus der Überlieferung kannte! Er beruft sich auf diesen Satz sehr oft, indem er Petrus das Fundament der Kirche nennt[2]), er führt ihn in einer Form an, welche die heutige Form des Textes voraussetzt.

In einem Hymnus auf Petrus heißt es[3]) z. B.: „Beatus es, o Simon, quia super te aedificata est Ecclesia, decora lucis sponsa, cui promisit Filius Dei, portas inferni contra eam non praevalituras. Inde ab initio exaltatum est caput sponsae, mortem autem [so!] et ruinam spernit; in ea posita est crux, quae vi sua invincibili spoliavit infernum. In der Erklärung zu Ezechiel 1,8 sagt *Ephraem*: Die Hand unter den Flügeln der Cherubim bedeute, daß das Fundament der Kirche durch Christi Rechte aufrecht erhalten werde. „Vor seinem Antlitz wandelten sie, wohin der Geist wandelte: denn vor Christus ist seine Kirche und die Riegel der Hölle werden nicht gegen sie vorwalten"[4]). Ein weiteres Zitat des Textes in der heutigen Form findet sich in *Ephraems* Isaias' Erklärung. Der Diakon von Edessa geht darin in der Weise vor, daß er den (hier und weiter unten gesperrt gedruckten) Text des Propheten übersetzt und einige erläuternde Worte einschiebt. Zu Is c. 62 v. 2 lautet die Erklärung[5]): Et vocaberis nomine novo Ecclesia sancta. Quod es Domini imponet dicens: super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et vectes inferni non superabunt eam.

---

[1]) Bei *Theodor Abucura*, opusc. 4 MSG 97,1505.
[2]) Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 50, 1896. 375 ff.
[3]) Bei *Lamy* 4, 687.
[4]) Opp. 2,166E. [5]) *Lamy* 2,186.

Aus diesen Stellen folgt, daß *Ephraem* den Satz vom Kirchenbau für ein Wort Christi und einen Bestandteil der Evangelien hielt. War also das Diatessaron für *Ephraem* „das" Evangelinm, so stand dieser Satz darin, oder *Ephraem* mußte *Tatian* für einen Fälscher halten.

Nun zu den beiden Stellen, aus welchen *v. H.* den Text *Tatians* festlegen will.

a) In *Ephraems* Erklärung des Diatessaron führt er von Mt 16,18 folgende Bruchstücke an: Beatus es Simon, tu es petra, et portae inferni te non vincent[1]). Der Text beweist jedoch nichts, denn *Ephraem* zitiert offenbar nicht die ganze Stelle, die er erläutern will, und zitiert das von ihm vorgelegte in abgekürzter Form. So zitiert auch *Cassian* einmal Mt 16,18 in der Form: Et portae inferi non praevalebunt adversus te[2]). Wem ist es deshalb jemals eingefallen zu behaupten, *Cassian* habe in seinem Evangelium so gelesen? Auch *Ambrosius*[3]) schreibt einmal: Et portae inferi non praevalebunt ei, und bezieht, wie das folgende zeigt, das „ei" auf Petrus. Daraus folgt nicht, daß *Ambrosius* das „ei" in seiner Vulgata las.

In der erwähnten Cassianstelle ist der Angeredete Petrus, der Anredende ist Christus. Derselbe Wortlaut, wie *Cassian* ihn bietet, ist unter Umständen noch einer andern Deutung fähig: Die Angeredete könnte die Kirche, der Anredende der Verfasser der Schrift sein, der Mt 16,18 zitiert. Wenn nämlich das Evangelium sagt, niemand wird die Kirche besiegen, so steht es in der Verwertung der Stelle dem Redner oder Schriftsteller frei, zu sagen: Dich, o Kirche, wird niemand besiegen, die Pforten der Hölle werden dich nicht überwältigen, das ist eine gewöhnliche rhetorische Figur. Ein Beispiel, daß Mt 16,18 in dieser Weise verwendet wird, bietet wahrscheinlich *Ps.-Athanasius* (*Hesychius*). Er erklärt nämlich die Psalmen in der Weise, daß er zu den einzelnen Psalmversen kurze erläuternde Bemerkungen hinzusetzt. So fügt er zu Ps 147,5[4]): qui posuit fines tuos pacem, die Erläuterung hinzu: (Denn) die Hadestore werden dich nicht überwältigen: οὐ κατισχύσουσί σε (oder σοῦ nach anderer Lesart).

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die zweite Ephraemstelle, auf welche *v. H.* sich beruft, ebenso zu erklären. Das ganze Ka-

[1]) Ed *Mösinger* p. 152.
[2]) Adv. Nestor. lib. 3 cap. 13 MSL 50,70; CSEL 17,279 (hier. c. 14).
[3]) In psalm. 40 n. 30 MSL 14,1082.
[4]) MSG 27,1328.

pitel nämlich, in dem sie vorkommt, *Ephraems* Erklärung zu Is c. 54 ist eine Anrede an die Kirche. Eine Probe daraus:

V. 1: Laetare sterilis (du, o *Kirche*) quae a diebus turris non peperisti. Quia multiplicati sunt filii desolatae prae filiis coniugatae, i. e. filii Ecclesiae prae filiis synagogae. v. 2: Dilata locum tentoriorum tuorum (du, o *Kirche*) in diebus duodecim apostolorum. Et cortinas tentoriorum tuorum extende (du, o *Kirche*) et non parcas, in diebus septuaginta apostolorum.. So geht es weiter bis zum Schluß des Kapitels; v. 17 lautet: Omne vas quod aptatur contra te (gegen dich, o *Kirche*) non perducetur ad finem; omne regnum tibi oppositum non perducet opus suum ad finem, id est: vectes inferni non praevalebunt adversus te (gegen dich, die *Kirche*).

Der Anredende in diesem Zitat von Mt 16,18 ist Ephraem, die Rede wendet sich an die Kirche. Es beweist das Zitat also nicht, daß *Ephraem* im Diatessaron einen Text vorfand, in dem ebenfalls „adversus te" vorkommt, der Anredende aber Christus, der Angeredete Petrus ist. Das Zitat beweist vielmehr das gerade Gegenteil. Man versuche doch das „adversus te" durch das „adversus eam" des heutigen Textes zu ersetzen! Das Zitat mit seinem „eam" paßt ja dann gar nicht mehr in den Zusammenhang mit den beständigen „te" und „tibi". In demselben Isaiaskommentar beruft sich ferner *Ephraem* in cap. 62 wiederum auf Mt 16,18 (oben S. 167), daß er hier wörtliche Anführung beabsichtigt, geht aus der Wendung hervor, durch die er das Zitat einleitet, und diese wörtliche Anführung bietet nicht adversus te, sondern adversus eam.

Wir scheiden von der Abhandlung mit dem Bedauern, daß ein Gelehrter von soviel kritischem Scharfsinn und so reichem Wissen diesmal seine Gaben in den Dienst einer aussichtslosen Sache gestellt hat. Die protestantischen Erklärungen von Mt 16,18 sind eine Gallerie und Musterkarte von Kuriositäten. Wir bedauern, daß sie um nicht die schlechteste Nummer reicher geworden ist. Mt 16,18 gegenüber gibt es nun einmal auf der Flucht vor dem Katholizismus nur eine Rettung — die Flucht ins Absurde.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**P. Heinrich Roth S. J. von Dillingen — der erste deutsche Sanskritist. Ein Gedenkblatt zur Feier seines 300. Geburtstages.** Der erste Europäer, von dem wir wissen, daß er die Schwierigkeiten der hl. Sprache der Inder, des Sanskrit überwand, und in das Verständnis der hl. Schriften der Brahmanen tief eindrang,

war der italienische Jesuit P. *Robert de' Nobili* († 1656), ein Neffe des berühmten Kardinals Bellarmin. Der erste Deutsche aber, welcher Sanskrit erlernt hat, und dazu der erste Abendländer, der eine Sanskritgrammatik für Europäer verfaßt hat, ist P. *Heinrich Roth S. J.* von Dillingen a. D. Diesen berühmten Sohn Dillingens der Vergessenheit entrissen und als ersten deutschen Sanskritisten den Indologen bekannt gemacht zu haben, ist das Verdienst von Prof. Dr. *Seb. Euringer*, welcher im Jahrbuch des Historischen Vereins, Dillingen a. D. 1918, eine vorläufige biographische Skizze über H. Roth veröffentlichte[1]). Eine ausführliche Biographie mit Quellenedition wird später folgen.

H. Roth ist am 18. Dez. 1620 zu Dillingen geboren. Er entstammte einem Augsburger Patriziergeschlecht. Sein Vater war der Augsburgische Ratsadvokat Dr. iur. utr. *Johann Konrad Roth*, sein Großvater der Augsburger Patrizier und kaiserliche Rat Dr. iur. utr. *Johann Leonhard Roth*, der namentlich auf den Regensburger Reichstagen 1598, 1603, 1607/08 die Interessen der Katholiken mit anerkanntem Geschicke vertrat. Nach Absolvierung der Gymnasialklassen und des philosophischen Trienniums in Dillingen und (zuletzt noch) in Innsbruck, trat H. Roth, 19 Jahre alt, am 25. Oktober 1639 zu Landsberg am Lech in das Noviziat der oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu ein. Am 27. Oktober 1641 legte er dortselbst die einfachen Gelübde ab und war dann 4 Jahre als Lehrer an den Kollegien von München und Ingolstadt tätig. Seine theologischen Studien absolvierte er 1645—49 zu Dillingen und Ingolstadt. Am 29. Mai 1649 wurde er zum Priester geweiht.

Am 3. August 1649 wurde P. Roth auf einem Spaziergang in den Donauauen bei Ingolstadt von einem Kürassier, der auf die dortigen Jesuiten erbost war, tätlich angegriffen und übel zugerichtet. Aus 6 Wunden blutend wurde er halbtot ins Kolleg gebracht. Zwischen Leben und Tod schwebend, gelobte er, sich der indischen Mission zu weihen, falls ihm Gott das Leben erhalten würde. In Erfüllung seines Gelübdes bat er nach seiner Genesung am 25. Januar 1650 den General *Franz Piccolomini* um die indische Mission. Die Bitte kam demselben und noch mehr dem P. *Johannes Maracci*, dem Prokurator der Provinz Goa in Indien sehr gelegen. Letzterer war nach Rom gereist, um für

---

[1]) Ein Sonderabdruck (40 S., mit einer Karte der Reisewege Roths in Asien) ist durch die Verlagsanstalt Keller & Co., Dillingen a. D., zu beziehen. Der auf eingehenden Quellenforschungen beruhenden Studie von *E.* sind die folgenden Ausführungen entnommen.

die bedrohte Mission in Abessinien und für die aussichtsreiche in Srinagar (am Fuße des Himalaya) neue, opfermutige Kräfte zu gewinnen, und man hatte gerade mit deutschen Patres in China ausgezeichnete Erfahrungen gemacht. Die katholische Mission in Äthiopien hatte in dieser Zeit unter der Verfolgung durch den schismatischen König Fasiladas (auch Sultan Sagad II genannt, 1632—67 Negus von Äthiopien) schwer zu leiden. Der König hatte den katholischen Patriarchen Alphons Mendez und noch viele andere Jesuiten verbannt, bezw. den Türken ausgeliefert, sieben weitere Missionäre, darunter den Bischof von Nicaea, P. Apollinaris de Almeida S. J., nebst mehr als 50 vornehmen Abessiniern getötet. Drei von der Propaganda geschickte Franziskanerpatres erlitten am 25. März 1648 durch den türkischen Pascha von Suakim und Massaua den Martertod. 1650 waren nur mehr etwa acht eingeborene Priester, die der Patriarch vor seiner Vertreibung geweiht hatte, im Lande. Von Mokka (Mocha) auf der arabischen Seite des Roten Meeres aus suchte P. Torquatus Parisiani S. J. die Verbindung mit der äthiopischen Mission aufrecht zu erhalten.

Für diese Mission wurde nun P. Roth vom P. General mit Schreiben vom 18. Juni 1656 zunächst bestimmt. Als Reisegefährten erhielt er P. Franz Storer, damals Dekan und Professor an der philosophischen Fakultät zu Ingolstadt. Um den Hindernissen und Schwierigkeiten, welche das portugiesische Patroado der Einreise ausländischer Missionäre nach Indien bereitete, zu entgehen, wurden die beiden Patres angewiesen, auf dem Landwege über Aleppo oder Smyrna nach Bassora (Basra) oder über Isfahan nach Ormuz zu reisen. In Bassora oder Ormuz sollte sich Roth bei den englischen und indischen Kaufleuten erkundigen, ob P. Torquatus Parisiani oder ein anderer Pater noch in Mokka in Arabien weile oder wieder nach Indien zurückgekehrt sei. Im ersteren Falle solle er ihm nachreisen und sich ihm für die äthiopische Mission zur Verfügung stellen; im anderen Falle solle er nach Indien fahren und die Weisungen des Provinzials von Goa abwarten. So schifften sich denn die beiden Deutschen in der zweiten Hälfte des Nov. 1650 in Livorno nach Smyrna ein, wo sie über Malta um die Jahreswende eintrafen. Von hier brachen sie mit einer armenischen Karawane am 24. Jan. 1651 nach Isfahan in Persien auf, das sie um den 19. August erreichten. Dort erfuhren sie, daß der Weg nach Abessinien für kath. Missionäre hermetisch verschlossen und P. Parisiani unverrichteter Dinge nach Indien zurückgehehrt sei. So mußten sie ihre Schritte nach Indien lenken. Über Ormuz, bezw. Congo und Surat reisend trafen sie Ende Januar oder anfangs Februar 1652 in Goa ein.

In Goa schieden sich die Lebenswege der beiden Reisegefährten für immer. P. Storer erhielt zunächst einen kleinen Seelsorgeposten zu Bandora (nördlich von Bombay); später gelang es ihm, als Arzt in Abessinien einzudringen und sogar die Gunst des Negus Fasiladas zu gewinnen. Er blieb in brieflichem Verkehr mit Roth und wurde nicht müde, ihn nach Abessinien einzuladen; jedoch die Obern hielten Roth in Indien zurück. *Storer* starb nach unsäglich mühevollem, nahezu erfolglosem Missionsleben 1662 zu Gondar, der damaligen Hauptstadt Abessiniens.

P. Roth wirkte zuerst etwa 2 Jahre lang zu Cuculi auf der Halbinsel Salsette bei Goa, begleitete dann 1654 den P. Botelho zu einem Missionsversuch an den Hof von Witschapur (Visapor) und traf, nachdem das Unternehmen keine Aussicht bot, im April dieses Jahres an seinem neuen Bestimmungsorte Agra, einer der Hauptstädte des Großmogulenreiches, ein. Agra wurde die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit in Indien. Rasch erlernte er die Volkssprache, das Hindustani, und die Hofsprache, das Persische, und wagte sich dann bald an die Erlernung der hl. Sprache der Inder, des Sanskrit, um die Missionierung der Brahmanen nach dem Vorbilde des P. Robert de' Nobili in Angriff nehmen zu können. Ein Brahmane, den er sich wohl durch einen Heilerfolg verpflichtet hatte, vermittelte ihm in sechsjährigem Unterrichte die Kenntnis dieser Sprache und bis zu einem gewissen Grade auch der hl. Bücher. Um den für Indien bestimmten Missionären die Erlernung dieser für sie so wichtigen Sprache zu ermöglichen, verfaßte R. eine Grammatik der Sanskritsprache. Bei seiner Anwesenheit in Rom 1664 übergab er dieselbe nebst einem Abriß der indischen Mythologie seinem gelehrten Mitbruder, dem Polyhistor P. *Athanasius Kircher*, zur Drucklegnng. Diesen Abriß nahm *Kircher* ganz, von der Grammatik aber nur das Devanagarī-Alphabet in der Anordnung der ältesten einheimischen Grammatik (Sarasvat des *Anubhut,* des Erfinders der Grammatik) in seine China illustrata auf (p. III c. VII). Die Grammatik selbst wurde leider weder damals noch später herausgegeben, trotzdem der Polyglotte und Sprachforscher (P.) *Lorenzo Hervás* (S. J.) sie 1800 im Collegium Romanum entdeckt und ihre endliche Veröffentlichung angelegentlichst empfohlen hatte[1]). Ja sogar bei den meisten Indologen geriet Roth in Vergessenheit und galt der West-

[1]) Catalogo des las Lenguas de las Naciones conocidas. Tomo II, Madrid 1801, cap. 5, p. 132 s. In der Biblioteca Vittorio Emmanuele zu Rom, in welche die Bücherei des ehem. Collegium Romanum übergegangen ist, befindet sich die Handschrift nicht. (Gütige Mittei-

fale P. *Johann Ernst Hanxleden S. J.* als der erste abendländische Sanskritgrammatiker[1]). Erst der Haller Indologe *Theodor Zachariae* hat, durch *Kirchers* China illustrata aufmerksam gemacht, dem vergessenen ersten deutschen Sanskritisten und ersten abendländischen Sanskritgrammatiker seine Prioritätsrechte wieder geltend gemacht[2]).

Acht Jahre lang (1654—62) war nun R. im Reiche des Großmoguls, hauptsächlich in Agra, tätig, zuerst als Missionär und Seelsorger, später (1659) als Rektor des dortigen Kollegs. Auch als geschickter Arzt war er gesucht. Seine Missionsreisen, die er von Agra aus unternahm, führten ihn nach Srinagar im Garhwaldistrikt, nach Ladak (Leh) in Tibet, Radok in Nepal (?) und, falls die Relatio des P. *Rhay*[3]) hierüber zuverlässig ist, zu den Thomaschristen in Kafiristan bei Kabul. Die Wirksamkeit Roths in Agra fällt in die sehr bewegte, traurige Zeit des Bruderkrieges zwischen

---

lung von P. Otto Werner S. J. im Auftrage von P. Tacchi-Venturi, Sekretärs der Gesellschaft Jesu).

[1]) Geboren 1681 zu Ostercappeln bei Osnabrück, wirkte er 30 Jahre lang an der Malabarküste in Indien und starb 1732 zu Pashur. „Er war ein gründlicher Kenner des Sanskrit, wie seine hinterlassenen Schriften, darunter das Manuskript einer Sanskritgrammatik für Abendländer, beweisen. Letzteres benützte der Karmelit *Fr. Paolino a Sancto Bartholomaeo Werdin*, ein Niederösterreicher, der ebenfalls lange Jahre (1774—89) als Missionär an der Malabarküste gewirkt hatte, als er in Rom 1790 die erste Sanskritgrammatik durch den Druck veröffentlichte. Da er in der Vorrede seine Abhängigkeit von *H.* kundtut, so galt dieser bei vielen, die P. *Kirchers* China illustrata nicht kannten, als der erste Europäer, der eine Sanskritgrammatik verfaßt habe. Es fällt auf, daß *Fr. Paolino* in seiner 2. Sanskritgrammatik 1804 den P. Roth mit keiner Silbe erwähnt, obwohl inzwischen *Hervas* dessen Grammatik entdeckt und mit *Fr. Paolino* durchgesprochen hatte". So *Euringer* S. 2 Anm. 3.

[2]) Das Devanāgarī-Alphabet bei *Athanasius Kircher*. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XV (1901) S. 313—20.

[3]) Diese Relatio ist von P. *Rhay* nach den Vorträgen abgefaßt, welche Roth am pfalz-neuburgischen Hofe 1664 über die indische Mission hielt. Siehe *Euringer* S. 6. 29—30. Auch die Relatio des P. Rhay findet sich, wie mir P. Otto Werner versichert, nicht mehr in der Biblioteca Vitt. Emmanuele. Darnach ist meine frühere Mitteilung bei Euringer S. 6 richtig zu stellen.

den Söhnen des Großmoguls Schah-Dschehan. Einmal, wahrscheinlich 1655, entging er nur mit knapper Not dem Tode.

Am 30. März 1662 trafen, von Peking kommend, die beiden Chinamissionäre Johann Gruber (aus Linz) und Albert Dorville (aus Brüssel) bei ihren Mitbrüdern in Agra ein. Sie waren auf der Reise nach Europa. Ihre mühevolle Wanderung hatte bereits 11½ Monate gedauert. Von den Anstrengungen der Reise aufgerieben, starb Dorville 8 Tage nach seiner Ankunft in Agra. P. Gruber gewann nun P. Roth zu seinem neuen Reisegefährten. Dez. 1662 brachen sie von Agra auf und zogen über Lahor hinab nach Tatta, von da nach Congo und weiter auf dem alten Karawanenweg durch Persien und Kleinasien nach Smyrna. Am 20. Februar 1664, 14 Monate nach ihrer Abreise von Agra, trafen sie in Rom ein. Hier machten die beiden Weltreisenden großes Aufsehen, da P. Gruber von einem chinesischen Diener aus der Rhabarberstadt Su-tscheu (Provinz Kansu) und P. Roth von einem 85jährigen Hindu Josef Nasira oder Nadschir begleitet war. Die portugiesische Regierung und König Alfons VI von Portugal erhoben zwar gegen diesen Blockadebruch der beiden Missionäre beim Jesuitengeneral P. Goswin Nickel Vorstellungen; aber trotzdem gestattete der General die Rückreise auf dem Landwege, wohl weil Kaiser Leopold I für die Landverbindung Europas mit China lebhaft eintrat.

Die Erfüllung seines Wunsches, in die abessinische Mission zu P. Storer, oder, falls dieser gestorben wäre, an dessen Stelle gesandt zu werden, blieb P. Roth versagt. Dagegen wurde ihm Hilfe für die indische Mission im Mogulreiche versprochen und die Errichtung neuer Missionsstationen in Nepal und Tibet gestattet. Während seines Aufenthaltes in Rom übergab er, wie oben erwähnt, seine Sanskritgrammatik dem P. Ath. Kircher zur Drucklegung. Diesem muß die Anwesenheit der beiden Missionäre überhaupt sehr gelegen gekommen sein, da er mit ihren Berichten und Beiträgen einen großen Teil seines Werkes China illustrata ausfüllte. Doch dauerte ihr Aufenthalt in Rom nur bis etwa in die zweite Hälfte des April. Am 10. Mai sind sie bereits in Venedig. Von da wandten sie sich über Trient nach Bayern, waren Juni 1664 zu Neuburg a. D. und reisten von da über Ingolstadt nach Wien. Kaiser Leopold I hegte den Plan, die deutschen Missionäre in China und wohl auch im Reiche des Großmoguls unter sein Protektorat zu stellen und diese Missionen durch Eröffnung eines Landweges über die Türkei oder Rußland von den Holländern und Portugiesen unabhängig zu machen. Roth und Gruber sollten die Pioniere sein und über Kurland, Rußland und die Tatarei nach Indien vordringen. Schutzbriefe, Empfehlungen

und reiche Mittel wurden ihnen von ihrem kaiserlichen Gönner ausgehändigt. So reisten denn die beiden Patres über Prag, Danzig, Memel nach Kurland. Aber da die Polen, wie es hieß, sich mit den Tataren gegen die Russen verbündet hatten, waren sie zur Umkehr gezwungen. Mai 1665 waren sie wieder in Wien. Hier bot sich ihnen eine äußerst günstige Reisegelegenheit. Der kaiserliche Gesandte bei der hohen Pforte, Graf von Lesle, war im Begriffe, sich in Begleitung einer ganzen Flotte nach Konstantinopel zu begeben. Die beiden Indienfahrer durften sich ihm anschließen.

Am 25. Mai 1665 stach diese Flotte von 36 Schiffen in Venedig in die See und landete glücklich in Konstantinopel. Dort erkrankte P. Gruber so schwer, daß er die Weiterreise aufgeben und Roth allein seines Weges ziehen lassen mußte. Wahrscheinlich wird Roth den alten Karawanenweg, den er schon zweimal zurückgelegt hatte, gewählt haben. Anfangs Mai 1666 landete er in Surat. Nach Ablauf der Regenzeit, welche er in Surat abwartete, traf er gegen Ende des Jahres 1666 wieder in Agra ein. Aber für den unermüdlichen Missionär gab es noch keine Rast, obwohl seine Gesundheit durch die großen Strapazen bereits erheblich gelitten hatte. In Rom hatte er dem P. General die Gründung einer Mission im Königreiche Nepal im Himalajagebirge dringend empfohlen. Von da aus sollte Tibet und die Tatarei missioniert und die Verbindung mit der chinesischen Mission hergestellt werden. Als er nun in Surat gelandet war und sich dem Provinzial in Goa wieder zur Verfügung gestellt hatte, wurde er beauftragt, dieses Werk in Angriff zu nehmen. Inwieweit ihm dies noch gelungen ist, läßt sich aus den erhaltenen Berichten nicht sicher konstatieren. Wahrscheinlich erkrankte er auf der Reise und war daher genötigt, in sein Kolleg nach Agra zurückzukehren. Dortselbst starb er am 20. Juni 1668.

Dies ist der Lebenslauf dieses merkwürdigen Mannes, wie ihn uns Prof. *Euringer* nach mühevollen Quellenstudien mit großer Liebe und Wärme geschildert hat. Die Studie des gelehrten Forschers ist ein wertvoller Beitrag zur alten indischen Missionsgeschichte und zur Geschichte der Sanskritforschung. P. Heinrich Roth von Dillingen, der erste abendländische Sanskritgrammatiker, hat es wahrlich verdient, zur Feier seines 300. Geburtstages der Vergessenheit entrissen und seinen Landsleuten, allen Missionsfreunden und nicht zuletzt den gelehrten Indologen bekannt gemacht zu werden.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Kleine Mitteilungen. Drei neue theologische Zeitschriften,** die in Rom ihren Anfang nehmen, zeugen von dem regen wissenschaftlichen Streben, das dort an den päpstlichen Anstalten herrscht.

I Gregorianum betitelt sich eine Zeitschrift, welche die Professoren der päpstlichen Universität „Gregoriana" herausgeben. Im Jänner 1920 soll das erste Heft erscheinen, dem vierteljährlich weitere Hefte folgen sollen. Es will wissenschaftliche Arbeiten aus Theologie samt Hilfswissenschaften und scholastischer Philosophie bringen. Sie werden sowohl positiven als spekulativen Inhaltes sein, jedoch mit Bevorzugung des letzteren. Wie die Vortragssprache der Universität, so soll auch die der Zeitschrift die lateinische und italienische sein. Ein Jahrgang soll mindestens 600 Seiten umfassen (Preis 28 Lire). Die Universität, die soeben erst ihre Kurse zur Ausbildung theologischer Lehrkräfte begonnen hat, will nun auch ihre wissenschaftlichen Bestrebungen in weitere Kreise tragen.

II. Biblica sollen, ebenfalls vierteljährlich, vom päpstlichen Bibelinstitut veröffentlicht werden. Die Arbeiten werden in lateinischer, deutscher, französischer, englischer, italienischer und spanischer Sprache erscheinen, doch wird längeren nicht lateinischen Arbeiten immer eine kurze lateinische Inhaltsangabe beigefügt werden. Die Absicht, jedesmal ein Verzeichnis der Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Bibelwissenschaften zu bringen, dürfte, wenn es gelingt, die Vollständigkeit annähernd zu erreichen, der Zeitschrift einen besonderen Wert verleihen (Weiteres siehe rückwärts in der Ankündigung).

III. Das Lateranum, herausgegeben von den Professoren des römischen Priesterseminars, legt als erste Nummer das Martyrium der sabinischen Blutzeuginnen Victoria und Anatolia von Prof. Dr. *Pius Paschini* kritisch bearbeitet vor. Es wird nicht in regelmäßigen Zeiträumen, sondern mehr in zwanglosen Heften Monographien bringen, die die einzelnen Professoren über Gegenstände des von ihnen vertretenen Faches zu veröffentlichen gedenken. Zu einer Besprechung des bereits erschienenen neuen Heftes reicht diesmal der Raum nicht aus. F.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und der Ordensobern.

# Abhandlungen

## Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit

auctore **Joanne B. Stufler** S. J.—Innsbruck

(1. Artikel)

P. *Thomas Papagni O. Pr.* in exiguo quidem, sed profundae doctrinae libello, qui inscribitur: „La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature" (Beneventi 1901) ingenue fatetur, opinionem illam, quae pro singulis actibus creaturarum postulat motionem quandam praeviam ex parte Dei, primi agentis, alienam esse a mente S. Thomae. „Si doctrina eius (scil. S. Thomae) iuxta hanc opinionem explicatur, assumit quandam duritiae et repugnantiae speciem, quae ei non convenit et non paucorum mentes abalienat; conceptus eius alterantur et falsificantur. Videtur mihi opinio illa introducta esse ad explicandam praescientiam Dei; sed dum mysterium illud nimis dilucidare conati sunt, obscuritatem, absurditatem et monstruositatem in doctrinam moralem intulerunt, et sic nihil lucrati sunt" (p. 14). Et iterum: „Conceptus S. Doctoris sunt plane alii; opinio ista de eius ideis detrahit et sublimitatem et profunditatem doctrinae eius deperdit. Si ex interpretatione doctrinae thomisticae eliminaretur, haec multum lucraretur tum quoad expositionem tum quoad diffusionem" (p. 20).

Scio equidem, libellum illum fructus optatos non tulisse, praesertim cum auctor pro scopo a se intento supersederit expositionem suam claris textibus ex operibus S. Thomae depromptis fulcire. Immo, tantum abest, ut doctrina praedeterminationis physicae ex scholis Thomistarum eliminata sit, ut contra altiores radices egerit et a patronis suis tamquam genuina S. Thomae doctrina extra omnem controversiam posita esse affirmetur, ita ut de hac opinione iam nemini dubitare liceat, qui verus et fidelis Doctoris Angelici discipulus esse velit. Sed non desunt viri, qui pariter S. Thomae addicti et in eius scriptis optime versati aperte contradicere non vereantur et praedeterminationis physicae ne vestigium quidem in Angelici operibus inveniri audacter affirment. Quare haud ab re duco quaestionem, num S. Thomas praedeterminationem liberi arbitrii creati docuerit, denuo exactissimo iudicio examinare, et sepositis omnibus partium studiis diligentissime investigare.

Ex dictis iam apparet, me unice inquirere in mentem Divi Thomae; quare omnia argumenta, quae propugnatores praedeterminationis ex S. Scriptura, ex Sanctorum Patrum, praesertim S. Augustini doctrina et ex ratione ad tuendam sententiam suam congerunt, ex industria seponam; ex eadem causa rationes, quibus iidem theologi scientiam mediam et concursum simultaneum oppugnare et debellare student, praetermittam. Cum vero S. Thomas optimus sui ipsius interpres sit meliusque quam omnes alii, quid ipse senserit, aperire valeat, in interpretandis eius dictis eidem quam arctissime inhaerebo neque ad alios auctores recurram, nisi inquantum opus sit ad demonstrandum, eorum expositiones a vera mente Aquinatis aberrare.

Conabor autem in sequentibus demonstrare, Deum nequaquam ad singulos actus voluntatis distinctas motiones conferre et multo minus liberum arbitrium physica praedeterminatione ad hanc potius quam ad illam partem flectere, sed *in ordine naturae voluntati non conferre nisi inclinationem ad bonum universale* et hac mediante illi dare primum actum, qua motione accepta ea seipsam

determinet ad particularia bona eligenda, *in ordine vero gratiae Deum voluntatem ad bona particularia ita movere, ut pro tota aliqua serie continua actuum ea sola motio sufficiat, qua Deus ei primam volitionem finis indeliberatam inspiret.*

### 1. Assertio nostra probatur ex iis, quae habentur in 1, 2 q. 9 a. 3—6 et q. 10 a. 4.

Quotiescumque mens alicuius scriptoris de quadam determinata materia exploranda est, recta methodus omnino postulat, ut in primis considerentur ii textus, in quibus ex professo de illa materia tractat; ex iis bene perpensis et examinatis aliorum textuum, in quibus magis obiter de eadem re scribit, interpretatio sumenda erit. Quae regula sanae hermeneuticae etiam in hac quaestione observanda erit, cum indagandum sit, quid Divus Thomas iudicaverit de modo, quo Deus voluntatem creatam moveat. Si regula illa semper servata fuisset, fortasse iamdudum dissidia acerrima inter scholas catholicas sublata essent.

Iamvero nullo loco Doctor Angelicus de motione, quam Deus in voluntatem humanam exercet, uberius, fusius et accuratius agit quam in 1, 2 q. 9 a. 3—6 et q. 10 a. 4. Tota quaestio nona agit „de motivo voluntatis", i. e. de eo, quod voluntatem movere possit. In a. 1, ubi quaeritur, utrum voluntas moveatur ab intellectu, tamquam axioma generale statuitur, *omnem vim animae, quae sit in potentia ad plura, indigere duplici movente, uno quoad specificationem, altero quoad exercitium actus.*

„Respondeo dicendum, quod aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu, et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud, sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. *Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus et quantum ad determinationem actus, quorum primum est ex parte subiecti,* quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens;

*aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.* Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo".

Deinde ostendit Angelicus, voluntatem moveri ab intellectu ex parte obiecti vel quoad specificationem, inquantum intellectus ei praesentat aliquod bonum ut obiectum, in quod tendat; voluntatem autem movere intellectum et alias potentias animae quoad exercitium actus. Motio, quae procedit ex obiecto, non est effectiva, sed magis pertinet ad genus causae formalis. „Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore". Illa vero motio, quae se tenet ex parte subiecti vel ipsius potentiae, pertinet ad genus causae physice efficientis. „Dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires" (1 q. 82 a. 4).

Cum autem hoc loco investigandum sit, num et quo modo Deus ut primum agens et universalis causa efficiens in actus voluntatis influat, motio illa quae fit ex parte obiecti, praetermitti potest et *solum inquirendum superest, quidnam voluntatem moveat ad exercitium vel usum actus.* Eiusmodi vero causa, quae voluntatem de potentia in actum reducit, non potest esse nisi vel ipsa voluntas vel aliquod principium externum.

Prius ergo quaerit Angelicus, „*utrum voluntas moveat seipsam*" (a. 3). Sicut voluntas per hoc, quod vult finem, intellectum movere potest ad consiliandum de his, quae sunt ad finem, ita etiam seipsam movere potest ad eligendum ea, quae sunt ad finem.

„Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (a. 1), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed, sicut dictum est (q. 8, a. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; et *similiter voluntas, per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem*".

Hic complura notanda sunt: 1. Voluntas non potest seipsam movere ad omnes suos actus, sed tantum ad electionem eorum, quae sunt ad finem. Volitio enim finis in voluntate praesupponitur, ut seipsam ad media volenda movere possit; ergo volitio finis non pertinet ad ea, ad quae voluntas seipsam movere potest, nisi agatur de fine, qui et ipse libere electus et alteri fini superiori actualiter subordinatus est. 2. Voluntas seipsam in actum reducit. praecipue in actibus liberis, horum ergo determinatio ad ipsam pertinet. 3. Quando voluntas volens finem seipsam movet ad volendum ea, quae sunt ad finem, est simul mota et seipsam movens: est movens, inquantum vult finem, est mota, inquantum per volitionem finis reducitur ad actum electionis eorum, quae sunt ad finem.

Quia voluntas seipsam movere non potest, nisi inquantum iam actu vult finem, necesse est, ut ad primum appetitum finis moveatur ab aliqua causa externa. Ideo S. Thomas in a. 4 ad quaestionem, „*utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio*", haec respondet:

„Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. *Sed eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.* Omne enim, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. praec.), ipsa movet seipsam, inquantum per hoc, quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non est autem procedere in infinitum. *Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis*, ut Aristoteles concludit in quodam capite Eth. Eudemicae (c. 18)".

Ex his ergo apparet, voluntatem non posse seipsam determinare ad eliciendum primum actum, qui omnem deliberationem rationis praecedit, sed ad eum determinari ab aliqua causa externa. Quia vero voluntas, inquantum agit praelucente consilio rationis, dicitur voluntas ut ratio, inquantum autem agit sine praecedente inquisitione rationis ex sola sua naturali tendentia in bonum, dicitur voluntas ut natura, sequitur, voluntatem ad eliciendos actus mere naturales determinari ab aliquo agente externo, quamvis in iis eliciendis et ipsa agit.

Ex verbis huius articuli corollarium maximi momenti pro scopo nostro deduci potest. In sententia adversariorum Deus non solum primum motum voluntati imprimit, sed eam etiam ad subsequentes actus novis et distinctis motionibus determinat. Iamvero S. Thomas, quando ex professo inquirit, „utrum voluntas moveatur ab aliquo principio exteriori“, *unam tantum motionem commemorat, quae a causa externa provenire debet, quando scilicet voluntas simpliciter incipit velle aliquid.* Et ratio eius est, quod voluntas non potest seipsam ad omnia movere: ut enim seipsam moveat, praerequiritur volitio finis; et quia non potest in infinitum procedi, ea volitio finis, quae est simpliciter prima, ab aliqua causa externa ei indi debet. *Unde manifeste sequitur, ad eos actus, qui sequuntur ex volitione illa simpliciter prima, voluntatem sibi sufficere, neque opus esse novo motu a principio externo.*

Et revera, si Angelicus, ut adversarii contendunt, putaret, etiam ad subsequentes actus iterum requiri novam motionem a principio externo, ita debuit argumentari: Quotiescumque voluntas novum actum ponit, sive sit primus, sive subsequens primum, de potentia transit in actum. Atqui nihil, quod est in potentia ad aliquid, potest seipsum solum et sufficienter reducere in actum, sed haec reductio debet fieri per aliud ens in actu ab eo distinctum. Ergo voluntas ad quemlibet actum indiget motione principii externi. At S. Doctor nequaquam ita argumentatur; immo contrarium docet in responsione ad primam obiectionem articuli praecedentis. Obiectio haec est:

„Omne movens inquantum huiusmodi est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est actus exsistentis in potentia inquantum huiusmodi. Sed non est idem in potentia et in actu respectu eiusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest".

Hoc argumento utuntur adversarii ad demonstrandam necessitatem praedeterminationis physicae, dicentes voluntatem, etiamsi iam finem actu velit, tamen adhuc esse in potentia respectu illius actus, quo eligit ea, quae sunt ad finem. Ergo non potest eum elicere ex se sola; secus enim simul esset in potentia et in actu respectu eiusdem; ergo debet a principio externo in actu constitui, quod praecise fit per praedeterminationem physicam.

Sed mentem Angelici prorsus aliam esse perspicitur ex responsione data, quae talis est:

„Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit".

Negat ergo S. Doctor id, quod adversarii tamquam fundamentum suae opinionis supponunt, scilicet voluntatem, quando vult finem, nondum esse sufficienter in actu respectu actus electionis eorum, quae sunt ad finem. Per hoc enim, quod vult finem, iam est in actu; ens in actu autem potest seipsum reducere in actum respectu alterius rei, inquantum agit ut ens in actu. *Ergo voluntas actu volens finem potest seipsam reducere de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, nec indiget nova motione.*

Prorsus idem affirmat Angelicus in responsione ad tertiam obiectionem huius articuli. Obiectio est haec:

„Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori".

Ad obiectionem ita respondet:

„Dicendum, quod *voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet et in suo ordine*, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere *quantum ad omnia*, ut ostensum est (in corp. art.), *unde indiget moveri ab alio*, sicut a primo movente".

Ergo voluntas non potest se movere quantum ad omnia, i. e. non potest se determinare quantum ad primum motum, ut ostensum est in corpore articuli, unde respectu primi motus indiget, ut moveatur ab alio sicut a primo movente. Sed quantum ad aliquid voluntas se sufficienter movet, scilicet quantum ad volitionem eorum, quae sunt ad finem. Sufficiens motor autem, ut ex obiectione patet, est ille, qui non indiget nova motione. Unde respectu actus electionis eorum, quae sunt ad finem, voluntatem non est opus ab alio denuo moveri; *ergo ad actum electionis non debet praedeterminari a Deo.* Igitur respectu actus liberae electionis voluntas est agens proximum et sufficiens in ordine suo; Deus autem est agens primum, inquantum voluntati inspirat primum motum ad finem, ex cuius influxu voluntas habet, ut seipsam movere possit.

Postquam Doctor Angelicus ostendit, voluntatem saltem quoad primum motum indigere instinctu vel impulsu alicuius exterioris agentis, in duobus articulis sequentibus inquirit, *quodnam sit illud principium exterius voluntatem primo movens.* Iam prius (1 q. 106 a. 2) demonstraverat, angelos non posse voluntatem ex parte potentiae movere; unde hic in a. 5 contra quosdam philosophos antiquos argumentatur, voluntatem quantum ad exercitium actus non posse moveri a corpore caelesti, cum corpus non possit agere in rem incorpoream, qualis est potentia immaterialis voluntatis. *Superest ergo, Deum solum ut principium externum movere voluntatem ad primum actum.* De hac re agit in articulo sexto, cuius verba haec sunt:

„Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur (Phys. l. 8, text. 29, 30, 31 et 32) quod „generans movet secundum locum gravia et levia". Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab ali-

quo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis enim causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut dictum est (1 q. 90 a. 2 et 3). Secundo vero ex hoc, quod *voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum.* Omne autem aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum: *particularis autem causa non dat inclinationem universalem;* unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente".

Contra solutionem in articulo datam S. Doctor tertio loco hanc obiectionem movet:

„Deus non est causa nisi bonorum secundum illud (Gen 1,31): „Vidit Deus cuncta, quae fecerat et erant valde bona". Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum, cum tamen „voluntas sit, qua peccatur et recte vivitur", ut Augustinus dicit (Retr. l. 2 c. 9)".

Responsum, quod S. Thomas dat, maximam attentionem meretur, cum ex ea luce clarius appareat eum omnem praedeterminationem physicam actuum liberorum ex parte Dei negare.

„Respondeo dicendum, quod *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam,* ut inferius dicetur".

Fere singula verba huius solutionis diligenter perpendenda et examinanda sunt. Dupliciter Deus movet voluntatem, scilicet tamquam motor *universalis* et tamquam motor specialis et *particularis.* Prior motus pertinet ad concursum communem vel generalem, quo Deus tamquam supremus et universalis provisor omnes causas secundas secundum earum conditionem movet ad bonum universi, quod ab ipso principaliter intentum est. Alter vero motus pertinet ad ordinem supernaturalem gratiae; tali modo movet Deus solas creaturas rationales, attamen neque

semper neque omnes, sed „interdum“ et „aliquas“. Ponderemus nunc singula dicta responsi.

„*Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum*“. Quaeritur, quid sit illa motio ad bonum universale.

S. Thomam hic loqui de motione voluntatis *quoad exercitium* et non tantum quoad specificationem, veteres Thomistae omnes, inter recentiores autem pauci tantum affirmant, sed eam diverso modo explicant. Tres praecipuae sententiae hic commemorandae sunt.

Prima est *Capreoli*, qui (Defens. Theol. II d. 25 q. 1 a. 3 § 2 n. II; ed. Turon. tom. IV p. 252) ad textum nostrum haec scribit: „Ex quibus apparet mihi, quod prima motio voluntatis est a Deo ad volendum bonum in universali. Sed si quaeritur, an ad illum primum actum voluntas habeat se aliquo modo active vel solum pure passive, dicendum, mihi videtur, quod omnis actus voluntatis, qui proprie est actus secundus, est ab ipsa voluntate effective; aliter non video, quod possit vere dici actio immanens, sed magis transiens, si nullo modo procederet a suo subiecto, sed totaliter ab extrinseco activo. Sed illa prima motio voluntatis a Deo ad universale obiectum voluntatis *magis habet rationem actus primi, quam actus secundi*; et ideo quantum ad illam voluntas potest se habere *pure passive.* Verumtamen numquam ille actus primus est sine aliquo actu secundo, qui est effective a voluntate, quia semper illam generalem affectionem ad bonum concomitatur affectio ad aliquod particulare bonum, sicut videtur dicere S. Thomas 4 Sent. dist. 49 q. 1 a 3 qc. 3“. Ergo secundum principem Thomistarum, illa motio universalis, quae a solo Deo est, non est actus vitalis, sed *aliquid transeunter a Deo voluntati impressum* ad instar praemotionis physicae, semper tamen coniunctum cum actu vitali, quo voluntas aliquod bonum particulare indeliberate appetit.

Altera sententia est *Papagni* (op. cit. p. 10 et 65), qui quamvis non clare loquatur, putare videtur, illam motionem non esse proprie actum vitalem neque ipsam naturam voluntatis, sed ei superadditam, attamen non

transeuntem, sed permanentem et voluntati a prima sua origine a Deo inseparabiliter impressam ad instar cuiusdam complementi physici integralis et entitativi, sine quo voluntas nullum actum elicere valeat.

Tertia denique sententia est *Caietani* (Comm. in 1, 2 q. 9 a. 4 et 6) et *Ferrariensis* (Comm. in C. g. 3, 89 n. 6), secundum quam Deus voluntatem in bonum universale movet sine aliquo actu primo superaddito sive transeunte sive permanente, sed eo solo, quod voluntatem condidit, quae ex interna sua natura vel appetitu naturali in bonum universale inclinatur. Ad rite intelligendam hanc sententiam aliqua notanda sunt ex physica antiquorum. Aristoteles enim et veteres scholastici, quibus ignota erat vis gravitationis, putabant, omnibus corporibus inesse quendam motum naturalem. Videbant enim, ignem semper ferri sursum, lapidem vero remoto impedimento tendere deorsum. Cum autem talis motus nullam causam externam animadverterent, opinabantur principium illius motus esse in ipsis corporibus ad modum cuiusdam formae permanentis, et sic corpora gravia et levia ex forma gravitatis et levitatis deorsum vel sursum moveri. Nihilominus dixerunt, corpora ad locum sibi convenientem non ipsa se movere, cum in eo motu potius pure passive se habeant, sed causam illius motus esse eam, quae corporibus formam gravitatis vel levitatis dederit. Inde ortum habuit illud axioma Aristotelis a scholasticis saepe invocatum: „generans movet secundum locum gravia et levia“ (Phys. l. 8 text. 29 ss).

Hanc doctrinam Aristotelis de motu naturali corporum S. Thomas, ut in corpore articuli vidimus, etiam ad voluntatem applicat. Voluntas enim ex interna sua natura inclinatur in obiectum suum formale, quod est bonum in communi vel beatitudo indeterminate sumpta, ita ut proposito per intellectum bono sponte et necessario in illud tendat actu elicito. Quia autem voluntas ad illum actum primum et naturalem, quamvis eum eliciat, seipsam movere non potest, cum ad hoc, ut seipsam moveat, volitio finis iam praesupponatur, ut supra expositum est, ideo Deus dicendus est movere voluntatem mediante inclina-

tione in bonum ipsi collata. Apposite *Caietanus* (in 1, 2 q. 9 a. 4) haec scribit: „Est igitur auctoris sententia, quod sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi, ita *genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum ita, quod proposito per intellectum bono, absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur,* quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, *licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum,* non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia *dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum*". Et in 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3 haec notat: „Adverte secundo, quod in responsione ad tertium habetur, quod *Deus non solum potentiam voluntatis dat, sed actum volendi clausum in omni actu volendi,* ipsam scilicet volitionem boni. In omni enim volitione haec volitio clauditur ut principium in conclusione. Et propterea in littera dicitur, quod ex hac volitione voluntas per rationem determinat se ad hoc vel illud bonum, vere vel apparenter, et sine illa praesupposita volitione nihil omnino velle potest, sicut nec sine principiorum cognitione intellectus aliquid nosse potest. *Et haec volitio est illa, ad quam dictum est oportere voluntatem moveri ab alio, etiam quoad exercitium actus.* Secundum hanc enim fertur actu in finem, et ex hac vult, quidquid vult".

Haec tertia explicatio praeferenda esse videtur. Posset tamen contra eam haec difficultas moveri: Si Deus non alio modo primum actum voluntatis producit nisi quod inclinationem in bonum dat, proprie loquendo non est causa actus, nisi inquantum virtutem volendi confert, cum inclinatio in bonum non videatur esse distincta a potentia volendi. Hoc autem est contra expressam doctrinam S. Thomae, qui docet (de Pot. q. 3 a. 7; c. g. 3. 89), Deum

non solum virtutem volendi dare, sed eam etiam *ad agendum applicare.* Sed facilis est responsio. Etiam iuxta tertiam explicationem voluntas a solo Deo et non a seipsa applicatur, ut recte notat *Caietanus* (in 1, 2 q. 9 a. 4): „Aliud est loqui de volitione, et aliud de volitione ut a voluntate applicante seipsam ad volendum. Volitio enim nihil aliud dicit nisi operationem voluntatis, qua vult; et certum est, quod ad volendum sufficit voluntas cum obiecto. Sed ad volendum a se ita, quod ly a se dicat causalitatem applicantem seipsam ad volendum, non sufficit voluntas cum obiecto, sed exigitur voluntas praevolens finem; et ratio huius est, quia velle a se non solum importat velle, sed agere seu movere, quod, quia oportet fieri propter finem, praeexigit natura vel tempore appetitum finis, ut dictum est; et non advertere hoc casus est loquentium". Ergo ille solus primo applicat voluntatem ad volendum, qui ei primum motum in finem dat; hic autem est solus Deus.

Quamvis autem S. Thomas dicat, Deum ut universalem motorem movere voluntatem *ad bonum universale,* non est tamen ita intelligendus, ac si vellet dicere, primum motum, quo voluntas incipit velle, semper tendere in illam rationem boni abstracte sumptam; nam 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 3 apertis verbis affirmat, voluntatem numquam appetere beatitudinem secundum rationem communem, sed semper ferri in bonum determinatum. Etiam experientia interna nos idem docet. *Ergo primus motus, qui a Deo ut principio exteriore datur, fertur quidem in bonum determinatum,* quod voluntati ab intellectu proponitur; sed quia Deus ad eum non movet nisi mediante inclinatione ad beatitudinem secundum communem rationem, ideo, quantum ex se est, recte dicitur voluntatem non movere nisi ad bonum universale; quod autem voluntas bonum determinatum vult, provenit ab obiecto per intellectum proposito.

Dixi, tertiam explicationem a *Caietano* propositam magis consonam videri doctrinae D. Thomae quam sententiam *Capreoli* et *Papagni,* scilicet illum motum ad bonum universale non esse aliquam dispositionem a potentia voluntatis distinctam et a Deo ei transeunter vel perma-

nenter impressam, sed esse ipsummet actum secundum a voluntate ope inclinationis ad bonum universale a Deo datae elicitum. Hoc variis rationibus ostendi potest.

a) In corpore articuli S. Doctor comparat motum voluntatis cum motu naturali corporum. Motus enim naturalis „non causatur nisi ab eo, quod causat naturam; unde dicitur, quod generans movet secundum locum gravia et levia". Atqui generans lapidem movet deorsum per solam formam gravitatis, quam ei contulit, non vero per aliquem impulsum superadditum. Ergo a pari voluntas movetur a Deo ad primum actum solum mediante inclinatione in bonum universale, quin insuper requiratur aliquis impulsus physicus, quo in actum reducatur.

b) Secundum S. Thomam ratio, cur motus voluntatis non possit esse ab aliquo principio externo, quod non est causa voluntatis, haec est, „*quod voluntas habet ordinem ad universale bonum, unde nihil potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus,* qui est universale bonum; omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem". Ex quibus sequitur, Deum ideo tantum esse causam voluntatis et ipsius motus voluntatis, quia ei inclinationem in bonum universale dat, et solam collationem illius inclinationis sufficere, ut Deus voluntatem ad primum actum movere dici possit.

c) Idem apparet ex 1 q. 105 a. 4, ubi quaeritur: „Utrum Deus possit movere voluntatem creatam". In corpore articuli affirmat Angelicus: „*Voluntas movetur* ab obiecto, quod est bonum, et *ab eo, qui causat virtutem volendi*". Postquam ostendit, solum Deum ut obiectum voluntatem sufficienter movere, ita pergit: „Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. *Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis,* cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius, qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed *maxime secundo modo interius eam inclinando*". Ergo Deus movet voluntatem

interius quoad exercitium ex hoc, quod virtutem volendi causat vel eidem inclinationem ad bonum universale confert. Et in responsione ad primum dicitur, „quod illud, quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed *si moveatur ab alio, qui ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei propriam inclinationem*". Ergo Deus movet voluntatem dando ei inclinationem in bonum universale, sicut generans movet corpus grave deorsum dando ei formam gravitatis.

d) Pari modo in 1 q. 106 a. 2 S. Doctor probat, angelum non posse movere voluntatem alterius, sed solum Deum. „Ex parte vero potentiae voluntas nullo modo moveri potest nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. *Hanc autem inclinationem solus ille immutare* (i. e. movere) *potest, qui virtutem volendi creaturae contulit,* sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae".

e) Eadem doctrina traditur C. g. 3, 88: „Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet, quod sit a principio intrinseco. *Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus,* sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione, quam causet ipsum. *Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis.* Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est (c. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia".

Abstineo a pluribus aliis textibus citandis, quibus eadem veritas docetur. Confer: 1 q. 111 a. 2; 2 d. 15 q. 1 a. 3; 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 1 et 2; de Malo q. 3 a. 3; de Ver. q, 22 a. 8 et 9; q. 24 a. 14; Comp. theol. 1, 129. Ubique enim et constanter S. Thomas docet, Deum movere voluntatem per modum agentis eo solum, quod ei inclinationem naturalem in bonum universale dat. Ergo non est opus, ut praeter illam inclinationem alius impulsus physicus Dei admittatur.

Notandum tamen est, pro nostro scopo nihil interesse, quaenam ex tribus sententiis relatis praeferatur, dummodo firme teneatur, Deum movere voluntatem solum ad primum actum indeliberatum.

*„Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle"*. Quidquid enim homo appetit, non vult nisi ex amore finis ultimi, scilicet beatitudinis vel, quod idem est, boni universalis. Qua de re ait S. Thomas: „Cum beatitudo sit finis humanae vitae, quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat, quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud, inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem, quod aliquis habet aliquid, quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem, quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo *quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur*" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 4). Ex quibus apparet, secundum D. Thomam Deum illa universali motione causalitate immediata influere non tantum in primum actum, quo homo simpliciter velle incipit, sed etiam in actus subsequentes, qui ex deliberatione rationis procedunt. Est enim constans doctrina Aquinatis, voluntatem non posse ea, quae ad finem sunt, ut talia eligere, quin eodem actu etiam finem velit (1, 2 q. 8 a. 3; q. 12 a. 4). Quia ergo homo, quidquid vult, ad beatitudinem ut finem ultimum ordinat, ideo nihil velle potest, quin simul eodem actu beatitudinem appetat. Ideo in omnibus actibus voluntariis et liberis desiderium naturale beatitudinis includitur et duo appetitus, scilicet naturalis, qui a Deo inditus est, et rationalis, ad quem homo sese libere determinat, actualiter

coniunguntur ad unum actum adaequatum. Quamvis ergo voluntas libere se determinet ad particulare aliquod bonum eligendum, hoc tamen facere non potest, quin Deus ei actualiter inspiret motionem illam universalem in bonum commune; et sic Deus ut motor universalis mediante inclinatione in bonum universale voluntati indita etiam immediate causaliter influit in singulos actus liberos.

Porro cum Deus voluntatem non moveat nisi ad bonum universale vel beatitudinem indefinite sumptam, patet appetitum naturalem semper esse bonum neque in eo quidquam malitiae inveniri. „Voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus eius naturalis semper est bonus; et dico actum naturalem, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere et beatitudinem" (De Malo q. 2 a. 3 ad 2). „Nullus actus habet rationem peccati, nisi inquantum est praeter rationem naturae agentis voluntarii. In quolibet autem ordine actuum prius est actus naturalis, sicut in intelligendo primo intelliguntur principia et per ipsa intelliguntur alia; et in volendo similiter primo volumus ultimam perfectionem et ultimum finem, cuius appetitus naturaliter nobis inest, et propter ipsum appetimus alia. Quod autem secundum naturam fit, non est peccatum" (In Joann. c. 8 lect. 6 n. 4). *Sic ergo patet, Deum eo, quod hominis voluntatem ex se ad bonum universale tantum movet, non esse causam peccati.*

*„Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum".* His verbis S. Thomas difficultatem solvit, quomodo ex voluntate, quamvis sit a Deo ad bonum mota, actio mala sequi possit. Ratio est, quia Deus, quantum est ex se, movet tantum ad bonum indeterminate sumptum, non autem movet ad hoc vel illud bonum particulare eligendum; *determinatio vero actus electionis relinquitur in sola potestate liberi arbitrii humani. Habemus hic primum textum, in quo Angelicus apertis verbis negat praedeterminationem physicam voluntatis.* Ex eo, quod Deus non movet nisi ad bonum universale, facile intelligitur, eum esse quidem causam actus peccati, inquantum est actio, sed nullo modo ipsius peccati. In quocumque enim actu libero includitur

desiderium naturale beatitudinis, quia, ut ex S. Thoma audivimus, homo, quidquid vult, ad beatitudinem ordinat. Inquantum ergo Deus causat actum naturalis tendentiae in felicitatem, *causat actum, inquantum est actus et in genere naturae*, et ex hac parte in quolibet actu semper rectitudo adest. Inquantum autem homo sese libere determinat, ut beatitudinem suam in bono creato potius quam in increato quaerat, actus eius deordinatus est et rationem culpae habet, quae soli voluntati tribuenda est. „Quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis. *Ex parte appetitus naturalis semper ibi est rectitudo*, sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo, ubi vere est, quandoque autem perversitas, quando appetitur, ubi vere non est" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 3). Idem S. Doctor in q. 3 de Malo a. 2 ad 2 his verbis exprimit: „Dicendum, *quod deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur;* sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio".

Contra explicationem datam huius loci, qui Thomistis recentioribus semper difficilis visus est, hanc obiectionem movet *Alvarez* (De aux. div. gratiae l. 3 disp. 21 n. 12): „Ad alium locum ex p. 2 q. 9 respondetur, quod in illo solum intendit docere S. Thomas, voluntatem nostram determinari a solo Deo *quantum ad specificationem ad bonum in communi.* Sed in ordine ad hoc vel illud bonum in particulari non solum praedeterminatur a Deo, sed etiam ipsa voluntas seipsam per deliberationem determinat et seipsam movet tamquam determinans proximum sub motione et praedeterminatione primi moventis et primi determinantis universa". Sed prorsus falsa et contextui repugnantia esse, quae Alvarez dicit, facile ostenditur. Loquitur enim S. Thomas in toto a. 6, sicut in duobus praecedentibus, non de determinatione voluntatis quantum ad specificationem, sed potius *de motione quoad exercitium actus.* A. 4 enim ostenderat, necesse esse voluntatem ad primum actum, quod attinet eius exercitium, prodire ex

instinctu alicuius exterioris moventis; a. 5 demonstraverat, illud primum movens quoad exercitium non posse esse corpus caeleste; a. 6 demum quaerit, „utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut a principio exteriori“. Ergo S. Doctor hic non inquirit utrum voluntas a solo Deo *tamquam ab auctore naturae* habeat, quod naturaliter quoad specificationem inclinetur ad bonum universale, sed potius, ad quidnam Deus *sicut motor universalis* voluntatem moveat quoad exercitium. De hac sola motione quoad exercitium intelligi possunt verba: „Sed contra est, quod Apostolus dicit (Phil 2,13): Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere“. Etiam obiectio procedit de motione quoad exercitium: „Si a solo Deo voluntas humana moveretur, numquam moveretur ad malum“. Difficultas enim est praecise in hoc: Si solus Deus movet voluntatem quoad exercitium, non posset voluntas quoad exercitium moveri ad malum. Et hanc difficultatem Angelicus non solvisset, sed potius auxisset, si cum Alvarez respondisset, Deum homini indidisse naturalem inclinationem ad bonum universale, sed voluntatem se per deliberationem determinare ad bonum verum vel apparens eligendum, ita tamen, ut a Deo tamquam primo movente ad id praedeterminetur. Denique idem apparet ex oppositione inter primum et secundum membrum responsionis: Deus movet *tamquam universalis motor* ad bonum universale, sed interdum movet tamquam *specialis motor* homines ad bonum determinatum, sicut in his, quos movet per gratiam. Gratia enim est principium physice efficiens actus voluntatis et movet quoad exercitium. Ergo etiam in primo membro sermo est de motione quoad exercitium, non quoad specificationem tantum. Eadem est etiam doctrina veterum Thomistarum, ut *Capreoli*, *Caietani* et *Ferrariensis*, ut ex superioribus patet.

Omne tamen dubium excluditur textu alio parallelo, ubi pariter S. Thomas docet, Deum movere voluntatem *per modum agentis et quoad exercitium* duplici modo, vel inclinando eam in bonum commune tantum, vel in bonum aliquod determinatum, quod fit per gratiam actualem. Textus desumptus est ex 1, 2 q. 109 a. 6, ubi quaeritur:

**„Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae“.**

„Ad hoc autem, quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni (scil. gratiae habitualis) non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei *interius animam moventis* sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (art. 2 et 3 huius quaest.). Quod autem ad hoc indigemus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo cum secundum ordinem *agentium* sive moventium sit ordo finium, necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium, sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. *Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum.* Unde Dionysius (de div. Nom. c. 4 lect. 11) dicit, quod „Deus convertit omnia ad seipsum“. *Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem,* quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio secundum illud (Ps 72,27): „Mihi adhaerere Deo bonum est“; et ideo, quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi a Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam quasi ad Deum converti“.

„*Sed interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam*“. Haec motio Dei specialis non est in bonum aliquod determinatum, quod potest esse vere vel apparens bonum, sed tantum in bonum verum. Dupliciter autem Deus hominem per gratiam movet quoad exercitium ad bonum: vel infundendo habitus quosdam supernaturales vel movendo per simplicem motionem ad actus quosdam.

Generatim habitus voluntatem ex parte potentiae inclinat ad unum, quamvis non de necessitate. „Quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non

inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa, ideo necesse est, quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus" (1, 2 q. 50 a. 5 ad 1). Habitus alii sunt acquisiti et mere naturales, alii infusi et supernaturales. Ad illos comparandos sufficit frequens et repetitus usus potentiae solis viribus naturalibus; ad hos autem, qui inclinant ad bonum altioris ordinis, requiritur infusio immediata ex parte Dei. Habitus isti sunt verae causae efficientes, quia potentias intrinsecus afficiunt easque ad unum determinant et inclinant. De qua re ait S. Thomas: „Immutat autem Deus dupliciter voluntatem: uno modo movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum sine hoc, quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem. Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis (a. 5 et 6) patet, ita ex aliquo superaddito, sicuti est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione" (De Ver. q. 22 a. 8). Addit deinde, illos habitus in viatoribus non inclinare ad bonum ex necessitate.

Alter modus, quo Deus per gratiam voluntatem movet ad aliquod bonum determinatum volendum, consistit in simplici motione sine infusione formae superadditae. Posse autem Deum voluntatem ita movere et immutare, sequitur ex eius essentiali dominio, quod habet in voluntatem. Qua de re ait S. Thomas:

„Cum Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita, quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat; unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita

immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo, quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur sicut in natura; unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus" (De ver. q. 22 a. 8).

In quonam autem haec motio simplex per gratiam consistat, Angelicus neque hic neque alibi distincte explicat. Certe ad eam non sufficit sola potentia vel appetitus naturalis in bonum universale cum obiecto per intellectum proposito, quia sic non explicaretur entitas supernaturalis actus; neque illa motio consistere videtur in solo concursu simultaneo, quo Deus actum supernaturalem simul cum potentia producit, quia concursus simultaneus est influxus Dei in actum secundum tantum, S. Thomas autem loco citato loquitur de operatione Dei in ipsa voluntate, quae actum secundum praecedit. Quapropter dicendum videtur, eam motionem simplicem consistere in quadam praemotione physica transeunte, qua Deus voluntatem applicat ad primo volendum bonum quoddam supernaturale.

* * *

Ea, quae S. Thomas de motione voluntatis ex parte Dei in 1, 2 q. 9 a. 3—6 dixerat, complementum accipiunt in q. 10 a. 4, ubi quaerit: *„utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus"*. Corpus articuli haec habet:

„Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (de div. Nom. c. 4 lect. 23), ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, *sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens,* et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur".

Ad intelligendum verum sensum huius articuli status

quaestionis bene attendendus est. Affirmaverat S. Thomas (q. 9 a. 3), voluntatem ex volitione finis movere seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem; ad volitionem autem finis, saltem eam, quae sit prima alicuius seriei, procedere ex instinctu Dei moventis (ib. a. 4 et 6), inquantum scilicet voluntati confert aut solam inclinationem in bonum universale aut etiam movet ad bonum determinatum in ordine salutis. Ostendimus autem, eam motionem ad finem sive universalem sive particularem causaliter influere in illos actus, ad quos voluntas rationalis seipsam movet et applicat, inquantum scilicet voluntas non potest velle media, quin eodem actu etiam finem velit, et sic Deum primum motum ad finem largiendo voluntatem etiam in actibus posterioribus saltem aliquatenus movere, ita tamen ut haec seipsam reducat de potentia in actum. Nunc autem quaeritur, utrum voluntas sub influxu illius motionis divinae libere et contingenter an necessario seipsam moveat ad eligenda et volenda ea, quae sunt ad finem.

Primo generale axioma statuitur, Deum omnia movere secundum conditionem eorum, prout nempe rerum natura exigit. Et hoc fit, non quasi ad hoc cogeretur ab ipsis rebus, sed ut in responsione ad primum dicitur, quia Deus ita vult. „Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius". Deinde applicatur axioma ad voluntatem humanam. Haec enim per motionem divinam acceptam est *activum principium*, i. e. potest seipsam movere, quin indigeat iam ulteriore complemento; est porro activum principium *non determinatum ad unum*, quale e. g. intellectus est, qui, quando ex principiis conclusiones certo cognoscit, ex sua natura ad assensum praestandum determinatus est et ideo seipsum necessario movet. Voluntas autem mota a Deo et in actu primo constituta ad movendam seipsam est adhuc *„indifferenter se habens ad multa"*, et propterea *„sic Deus eam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat"* (sicut intellectum), *„sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur"*.

Ex expositione a nobis data *patet, S. Thomam hic aperte excludere omnem determinationem voluntatis ad unum, quae fit ex parte Dei moventis.* Nam si voluntas motione prima a Deo accepta ad sequentes actus liberos adhuc indigeret novo motu praedeterminante, non esset *activum* principium, sed *passivum*; porro si Deus eam praedeterminaret ad unum, non moveret eam *secundum conditionem suam,* secundum quam est „activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa"; *ergo Deus voluntatem praedeterminando eius naturam corrumperet, non servaret.*

Nihilominus adversarii etiam hic suam praedeterminationem „non obscure" indicatam invenire volunt. Dicunt enim, secundum S. Thomam Deum movere sic voluntatem, quod non ex necessitate ad unum determinat. Ergo excluditur solum determinatio necessitans, affirmatur autem determinatio ad unum non necessitans.

Sed haec falsa sunt et mentem Angelici in sensum alienum detorquent. Nam 1. ipse non loquitur hic de alia motione ex parte Dei ac de ea, qua Deus voluntati primum motum indeliberatum imprimit; de hac enim sola hucusque egerat, et de hac sola quaeritur, utrum voluntas per eam de necessitate ad alios actus moveatur. Iamvero praedeterminatio Thomistarum non est illa motio, quae ad primum actum datur, sed est motio nova et distincta ad actum liberum. Ergo prius demonstrent, Angelicum docere, voluntatem non solum ad primum actum, quo finis appetitur, sed etiam ad subsequentes a Deo moveri novis motibus. Hucusque talis textus in operibus S. Thomae nunquam inventus est. 2. Respondeo, verba Angelici intelligenda esse ad modum alicuius dicti pleonastici, non quasi vellet dicere, Deum determinare quidem voluntatem ad unum, at non necessitare per eiusmodi determinationem, sed eo sensu, quod determinare ad unum et determinare de necessitate idem sit. Eiusmodi locutiones saepe occurrunt in operibus S. Thomae. Ita 1 q. 82 a. 2 ad 1 legitur: „Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc *non ex necessitate determinatur ad unum*".

Magis ad rem sunt ea, quae habentur in art. 1 de Virt. in comm., ex quo loco etiam apparet, idem esse determinare ad unum et determinare de necessitate: „Potentiae vero illae sunt agentes et actae, quae ita moventur a suis activis, quod tamen per ea *non determinantur ad unum*, sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis et manentis in subiecto, ita tamen, quod per eas *non de necessitate potentia ad unum cogatur,* quia sic potentia non esset domina sui actus". Ergo si Thomas dicit, Deum sic movere voluntatem, „quod non ex necessitate ad unum determinat", non vult affirmare, Deum voluntatem ad unum quidem determinare, sed non ex necessitate, verum potius omnem determinationem ad unum negat. 3. Sed etiamsi concederetur, S. Thomam hic loqui de determinatione voluntatis ad unum tali, quae nullam necessitatem inferat, nondum concludi posset ad praedeterminationem Thomistarum, quacum actus secundus metaphysica necessitate coniunctus est, sed potius ad determinationem talem, quacum etiam actualis omissio actus simul stare potest. Nonne S. Doctor, ut ex locis supra relatis constat, illam inclinationem, quam habitus voluntati conferunt, determinationem ad unum vocat, quamvis actus habitui respondens saepe non sequatur? Ergo ex eadem ratione dici potest, Deum, quando voluntatem per gratiam ad aliquid determinate volendum movet (q. 9 a. 6 ad 3), eandem ad unum determinare, quamvis illa gratia ex defectu voluntatis saepissime effectu careat. De determinatione illa adversariorum, quae voluntatem liberam ad actum infallibiliter applicat, S. Thomas certissime non cogitavit, cum e contrario affirmet, voluntatem a Deo applicari et moveri solum ad primam volitionem finis, qua accepta ea se reducit ad volitionem mediorum. Et eodem modo interpretandus est etiam alius textus sumptus ex q. 3 a. 7 ad 13 de Pot.: „Dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia *causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum*

*determinet, sicut determinat naturam;* et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis".

## II. Eadem assertio probatur ex q. 6 de Malo

Ea, quae in 1, 2 q. 9 a. 3—6 et q. 10 a. 4 fideliter inhaerendo verbis S. Thomae invenimus, iterum clarissime docentur in quaestione sexta de Malo, ubi unico articulo agit „*de electione seu libero arbitrio*". Quae ibi in corpore articuli et in solutione obiectionum dicuntur, ad amussim concordant cum doctrina in Summa theologica tradita.

Examinemus prius corpus articuli, omissis tamen iis, quae ad rem nostram non spectant.

Sicut in Summa, etiam hic duplex motus alicuius potentiae, scilicet quoad exercitium et quoad specificationem, distinguitur:

„Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti ... *Prima immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus*, ut scilicet agatur vel non agatur, ut melius vel debilius agatur; *secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus*: nam actus specificatur per obiectum".

Quia autem exercitium est ab agente, agens vero non agit nisi propter finem, ideo „primum principium motionis quantum ad exercitium actus est finis". Et cum finis sit obiectum voluntatis, ideo ad voluntatem spectat, ut alias potentias animae moveat quantum ad exercitium actus.

Ex eadem ratione *potest etiam voluntas seipsam movere, quatenus ex volitione finis se determinat ad volendum ea, quae sunt ad finem:*

„Quantum ergo ad exercitium actus primo quidem manifestum est, quod voluntas movetur a seipsa. Sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum, *ita per hoc, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu;* sicut per hoc, quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim, quod vult sanitatem, incipit consiliari de his, quae conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non

demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet".

Ex his iterum apparet, inepte applicari a Thomistis ad omnes motus voluntatis illud axioma: *Quidquid movetur, ab alio movetur.* Nam quamvis movere nihil aliud sit ac reducere aliquid de potentia in actum, et nihil possit de potentia in actum reduci nisi per ens in actu, potest tamen aliquid sufficienter in actu esse, ut seipsum moveat ad aliud, ad quod est in potentia. Et hoc valet tum de intellectu, tum de voluntate. *Ergo Thomistae immerito et contra doctrinam apertam S. Thomae ex eo, quod voluntas volens finem adhuc est in potentia ad volendum ea, quae sunt ad finem, concludunt, voluntatem ad electionem eorum, quae sunt ad finem, novo motu determinari debere per Deum.*

In sequentibus S. Doctor ostendit, voluntatem non posse seipsam movere quoad exercitium ad omnia, sed *primum motum ei dandum esse per aliquod principium exterius:*

„Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est, quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum, quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, *necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat*".

Deinde investigat, quodnam sit illud principium externum, ex cuius instinctu voluntas velle incipiat. Refutata opinione quorundam philosophorum, qui posuerunt, „quod iste instinctus est a corpore caelesti", ita concludit:

„Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona Fortuna (l. 7 Moral. ad Eudemum c. 18), quod id, quod *primo* movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet *Deus*, qui, cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed *ut indeterminate se habentem ad multa*".

Ecce, doctrina hic exposita in omnibus mire concordat cum ea, quam in Summa theologica 1, 2 q. 9 et 10

tradidit. Deus est *principium exterius* movens voluntatem creatam; *eius motio applicativa restringitur ad primum motum,* quo appetitur finis, quo motu accepto voluntas seipsam movet ad volendum ea, quae sunt ad finem; neque pro illis motibus sequentibus, qui ex voluntate finis derivantur, nova motio ex parte Dei requiritur, qua voluntatem ad unum praedeterminat. Porro ille primus motus a Deo datus recipitur in voluntate secundum naturam eius. Cum autem voluntas actu volens finem „*indeterminate se habeat ad multa*", *ita a Deo movetur, ut haec indeterminatio non tollatur*, *sed sub Dei motione permaneat. Ergo Deus non praedeterminat voluntatem humanam ad eligenda ea, quae sunt ad finem.* Nescio, an possint clariora verba inveniri, quibus necessitas cuiuslibet praedeterminationis excludatur.

Unam tantum determinationem voluntatis ad unum admittit S. Thomas, scilicet dispositionem, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, quae potest esse vel naturalis et inamovibilis, vel voluntaria et subiacens potestati voluntatis. Prior est a Deo naturae indita et movet voluntatem naturaliter, altera autem non tollit libertatem.

„Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio, quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta cum aliquis disponitur per habitum vel passionem ad hoc, quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas, quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus".

Ex quibus verbis possumus ita argumentari: Praedeterminatio physica non subiacet voluntati; non enim est in hominis potestate, ut eam accipiat, neque, si iam adest, ut eam removeat; ergo talis praedeterminatio a Deo indita quoad effectum aequivalet dispositioni naturali et proinde ex naturali necessitate homo praeeligit illud, ad quod praedeterminatur; et sic libertas destruitur.

Doctrina in corpore articuli explicata adhuc confirmatur ex solutione aliquarum obiectionum.

*Obiectio tertia:*

„Cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem, quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis caelestis vel ex actione alicuius alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur, quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum".

Difficultas insistit in hoc, quod omnis motus ab exteriore agente proveniens est immobilis et proinde a subiecto moto removeri non potest. Quod autem removeri non potest, inducit necessitatem. Ad solutionem ita respondet S. Doctor:

„Ad tertium dicendum, quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis *ad aliquod determinatum* secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquidque secundum suum modum".

Ergo animalia bruta ideo non sunt libera, quia ex instinctu superioris agentis moventur ad aliquid determinatum, inquantum scilicet bona particularia et determinata tantum apprehendere possunt. Voluntas autem humana non necessario agit, quamvis a Deo immutabiliter moveatur, i. e. secundum ordinem a divina providentia ab aeterno immutabiliter statutum. Quidquid enim in tempore a voluntate humana fit, sive sit bonum sive malum, non potest fieri, nisi inquantum Deus ab aeterno aliquo modo id voluerit aut saltem non impedire decreverit. Sed quamvis ratio ordinis omnium, quae in tempore fiunt, immutabiliter in Deo praeexistat, tamen libertas et contingentia voluntatis non tollitur, quia „Deus omnia movet proportionabiliter, unumquidque secundum suum modum". Voluntas autem, „quae se habet indifferenter ad diversa", non moveretur proportionabiliter, si indifferentia eius tolleretur et ad unum determinaretur. Praeterea admissa

praedeterminatione homines non secus ac animalia bruta moverentur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum, totaque differentia inter modum agendi hominum et brutorum in eo consisteret, quod bruta quidem convenienter ad suam naturam ita moverentur, quia non apprehendunt nisi „secundum formam particularem, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus", dum e contrario homines contra suam naturam ad unum determinarentur, quia rationem finis in communi cognoscunt, qui variis modis obtineri potest. Cum ergo S. Thomas dicat: „Deus movet unumquodque secundum suum modum", evidenter negat praedeterminationem voluntatis liberae.

*Obiectio quarta:*

„Violentum est, cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntariae electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur, quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum".

„Ad quartum dicendum, quod voluntas aliquid confert, cum a Deo moveatur; ipsa enim est, quae operatur, sed mota a Deo; et ideo motus eius, quamvis sit ab extrinseco, sicut a primo principio, non tamen est violentus".

Hic agitur de actu liberae electionis, et ad hunc dicitur voluntas a Deo moveri. Thomistae censent, hoc fieri per praedeterminationem physicam, quae est distincta ab ea motione, qua voluntas ad primum actum movetur. At ubinam, quaeso, S. Thomas in corpore articuli dixerat, Deum etiam ad actum liberae electionis voluntatem novo motu applicare? Certe talis motionis ne vestigium quidem apparet; nam S. Doctor ibidem duos motores voluntatis nominavit, scilicet ipsam voluntatem et Deum. Et voluntas quidem movet seipsam sufficienter ad actum electionis eorum, quae sunt ad finem, inquantum actu volens finem seipsam consilio rationis determinat ad volenda media, sicut homo volens sanitatem „tandem determinato consilio vult accipere potionem"; Deus autem movet voluntatem ut principium exterius, inquantum ei primum motum ad finem dat. „Necesse est, quod *quantum ad primum motum voluntatis* moveatur voluntas uniuscuiusque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, *cuius instinctu*

*voluntas velle incipiat*". Praeter illas duas motiones nullius alius mentio fit, ergo arbitrarie fingitur. Proinde dicendum est, voluntatem per solam primam motionem ad finem moveri ad actum electionis. Dicitur porro voluntas aliquid cónferre, cum a Deo movetur, quia actum liberum non solum elicit, sed etiam determinat; sed hoc facit mota a Deo per inditum primum motum.

*Obiectio decima septima:*

„Voluntas aliquando incipit eligere, cum prius non eligeret. Aut ergo, quia mutatur a dispositione, in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur, quod, sicut prius non eligebat, ita nec modo, et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio, necesse est, quod ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur".

Agitur hic iterum de actu electionis, per quam fit mutatio in voluntate, inquantum de non eligente fit eligens actu. Affirmat autem obiciens, illam transmutationem debere fieri ab aliquo exteriore movente, illud movens vero imponere necessitatem. Etiam Thomistae dicunt, ad actum electionis debere voluntatem ope praedeterminationis moveri, negant vero, per hoc induci necessitatem electionis. S. Doctor ita respondet:

„Ad decimumseptimum dicendum, quod voluntas, quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est in corp. artic."

Concedit ergo S. Thomas transmutationem fieri in voluntate, quando de novo incipit eligere, et eam transmutationem esse ab aliquo agente. Agens autem est ipsa voluntas, inquantum movet seipsam ad eligendum, et etiam aliquod exterius agens, scilicet Deus. Sed in corpore articuli ostenderat, Deum tamquam agens exterius movere voluntatem solum ad primum motum. Ergo *Deus in electionem non influit alio motu distincto ab illo primo et consequenter Deus non praedeterminat voluntatem per motum novum et specialem.*

*Obiectio vicesima:*

„Secundum Augustinum (in I. de Trin. c. 1) nihil est sibi causa, ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa, ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam, sed necesse est, quod ab aliquo moveatur, quia incipit agere post, cum prius non ageret; et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus, quod non incipit velle, postquam noluerat, propter eius immobilitatem. Ergo necesse est, quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere".

Thomistae pari modo argumentantur: Voluntas per se sola, etiamsi primum motum indeliberatum accepit, non potest esse sibi causa sufficiens, ut libere aliquid eligat, sed debet ab alio praemoveri, quia incipit eligere, cum prius non eligeret, et sic movetur; sed quidquid movetur, ab alio movetur. Respondet S. Thomas:

„Ad vicesimum dicendum, quod idem secundum idem non movet seipsum, sed secundum aliud potest seipsum movere; sic enim intellectus, inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et *voluntas, inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem*".

Si umquam, certe hic debuit Angelicus praedeterminationis physicae mentionem facere, si eam probasset. Nam in obiectione ex eo, quod voluntas actu volens finem adhuc in potentia est ad actum electionis, conclusio facta erat, eam ab alio movendam esse. In hac suppositione debuit igitur respondere, voluntatem ad actum electionis moveri quidem ab alio, sed eam motionem non impedire, verum potius efficere, ut etiam voluntas seipsam moveat. Sed ipse e contrario affirmat, voluntatem ad eligendum sufficienter reducere seipsam de potentia in actum, quia „inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem", et sic non idem secundum idem movet seipsum. Ergo non est opus, ut ab alio de potentia in actum reducatur, vel ut ab alio praedeterminetur. Ex quo iterum sequitur, axioma illud tam saepe a Thomistis usurpatum: Quidquid movetur, ab alio movetur, valere tunc tantum quando illud, quod movetur, est in pura potentia, non posse autem transferri in voluntatem, quae per volitionem finis iam in actu est.

Ex his clare apparet, doctrinam S. Thomae in opere de Malo traditam non solum non discrepare ab ea, quae in Summa theologica invenitur, sed eam magis illustrare et confirmare. Ubicumque de motione divina loquitur, qua voluntas indiget, ut libere aliquid eligere possit, non aliam affirmat atque eam, qua Deus voluntatem ad primum actum indeliberatum movet. Neque eum latent rationes, quas Thomistae pro necessitate ulterioris motionis determinantis afferre solent, sed tantum abest, ut eas approbet, ut contra eas ut perniciosas libertati refutet. *Ita manifestum est, eum non patronis, sed adversariis praedeterminationis physicae adnumerandum esse.*

## III. Variis testimoniis probatur, etiam in ordine gratiae solam primam volitionem finis esse a Deo movente

1. In 1, 2 q. 109 a. 2 inquirit Angelicus „*utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia*". Quaestionem propositam versus finem articuli ita resolvit:

„Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur et ulterius, ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem *in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum*".

De virtute gratuita superaddita hic non quaerimus, sed de auxilio, quod hominem movet ad bene agendum, quod auxilium nunc communiter dicitur gratia actualis. In quonam hoc consistat, docemur in responsione ad primum:

„Dicendum, quod homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi huiusmodi etiam sit dominus, oportet, quod sit per deliberationem praecedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet, quod *finaliter deveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio,* quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona Fortuna (scil. Moral. Eudem. l. 7 c. 18). Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbi-

trium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae".

Voluntas est domina actuum suorum propter deliberationem rationis ideoque potest seipsam flectere et movere ad unam vel aliam partem, neque ad hoc requirit determinationem ab aliquo externo principio. Sed quia impossibile est omnem motum voluntatis praecedere deliberationem rationis, ideo *finaliter* deveniendum est ad aliquem primum actum, qui ei inest ex motione alicuius principii externi. Etiam hic clarissime indicatur, voluntatem non ad quemlibet actum, sed solum ad primum a Deo applicandam esse. Si enim, ut propugnatores praedeterminationis physicae asserunt, ad quemvis actum voluntatis necessaria esset divina motio distincta, ridicula esset argumentatio S. Doctoris, oportere, „quod *finaliter* deveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio"; per se enim intelligeretur, quod de omnibus actibus valet, dicendum esse etiam de primo. Neque dici potest, S. Thomam hoc tantum voluisse dicere, primum actum esse *a solo Deo* movente, ad alios autem etiam voluntatem se movere. In hac enim suppositione a. cum voluntas etiam primum actum eliciat, quamvis ad eum non se moveat, S. Doctor nihil aliud affirmaret, nisi voluntatem quoad primum actum non esse liberam, quod per se patet, neque ad hoc opus fuisset provocare ad dictum Aristotelis; b. cum in sententia adversariorum praedeterminatio voluntatis ad actum liberum salutarem sit gratia realiter distincta ab ea, quae efficit actum indeliberatum praecedentem, immo praecipua et nobilissima, non potuit Angelicus, cum inquirat, „utrum homo possit velle et facere bonum *absque gratia*", hanc reticere et tantum eam gratiam memorare, quae ad primum actum non meritorium requiritur. c. Postquam S. Thomas demonstravit, liberum arbitrium hominis indigere auxilio divino, quod consistit in primo motu a Deo collato, in fine concludit: „Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo" (scilicet ad primam volitionem finis), quo satis indicat, excepto primo motu, qui sit a Deo, ceteros actus esse ita

a voluntate, ut plenum dominium eorum habeat neque ad quemquam eorum a Deo determinetur. Certe nullus Thomista, qui demonstrare vellet, liberum arbitrium non ita habere dominium sui actus, quin indigeat motione Dei, contentus esset hac sola ratione, quod saltem primus motus indeliberatus a Deo solo sit, sed magna emphasi inculcaret, etiam actum subsequentem a Deo nova motione praedeterminari.

2. In Quodl. 1 a. 7 quaerit S. Thomas „*utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare*", et respondet, hominem ad hoc indigere tum gratiis externis, tum etiam internis, quae consistunt in motibus a Deo excitatis.

„Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla et interdum aegritudines et flagella, sed etiam *quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum,* secundum illud Prov 21: „Cor regis in manu Dei: quocumque voluerit, vertet illud". Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam capite de bono Fortunae. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio et electionis consilium. Si autem quaeratur, qualiter consiliari incipiat, non potest dici, quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse, quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus ibidem concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus caeli, ita *omnium motuum inferiorum mentium principium est a Deo movente.* Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare nec aliquid boni facere nisi per divinum auxilium".

Auxilium divinum, quo homo opus habet, ut se ad gratiam habitualem praeparet, consistit praeter varias gratias externas in interiore motu voluntatis ad bonum, qui tantae virtutis et efficaciae est, ut Deus eo cor hominis infallibiliter inclinare possit, in quodcumque voluerit. Ille vero motus secundum verba S. Thomae in eo consistit, quod Deus solum primum actum efficiat, qui omnem elec-

tionem et omne consilium rationis praecedit. Ex quibus rursus apparet, quam longe Doctor Angelicus absit a sententia adversariorum, qui putant, ad hoc, ut Deus cor hominis infallibiliter convertere possit, nequaquam sufficere, ut solum primum motum indeliberatum det, cui voluntas resistere possit et quae eam ex utraque parte pendulam relinquat, sed praeter eum requiri aliam gratiam, quae ex interna sua virtute coniunctā sit cum effectu et voluntatem vi sua physica infallibiliter ad unum praedeterminet. Secundum S. Thomam vero gratia, qua Deus cor hominis infallibiliter vertit, quocumque voluerit, non est eius conditionis, ut cum ea actualis dissensus voluntatis coniungi non possit, sed potius contrarium affirmat in responsione ad secundum:

„Dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum: et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo *sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere;* et sic ex Deo est, ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine secundum illud Oseae 13,9: „Perditio tua ex te, Israel; tantummodo ex me auxilium tuum".

Deus omnia movet, prout eorum naturalis conditio exigit; ea, quae non gaudent libertate, ex motione divina necessario agunt; natura autem rationalis libertate gaudens ita movetur, ut a voluntate pendeat, utrum ei libere obsecundet an eidem etiam resistat; et ideo *voluntas libera sub motione Dei manet adhuc indifferens ad agendum vel faciendum id, ad quod a Deo movetur, vel ad faciendum aliud.* Si divinam motionem sequitur, a Deo est, ut ad gratiam se praeparet; si vero resistit, ipsa est causa suae perditionis.

3. Eandem doctrinam tradit Angelicus in Commentario in ep. ad Rom c. 9 lect. 3, explicans verba S. Pauli: „Miserebor, cui misereor, et misericordiam praestabo, cui miserebor".

„Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed etiam *ad gratiae usum,* sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat formas

in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum, eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem: et ideo dicitur Isa 26,12: *„Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine“*. Probat autem hoc speciali ratione Aristoteles (9 Metaph. text. 3, 4 et 10) de operibus voluntatis humanae. Cum enim homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet, quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeeligit alteri. Sed cum iterum habeat potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquod, per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, *oportet esse aliquod principium extrinsecum superius homine, quod ipsum moveat ad consiliandum; et hoc non est aliud quam Deus. Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo;* nec propter hoc superfluit habitus gratiae, sicut nec superfluunt formae naturales, quamvis Deus in omnibus operetur, quia, sicut dicitur Sap 8,1: „Ipse disponit omnia suaviter“, quia scilicet per suas formas omnia inclinantur quasi sponte in id, ad quod ordinantur a Deo“.

His verbis tam perspicuis, ut nulla ratione obscurari possint, S. Doctor declarat, gratiam efficacem, qua actus salutaris efficitur, esse eam motionem, qua Deus hominem ad consiliandum vel, quod idem est, ad primam volitionem finis movet, quia omne consilium de rebus agendis ex appetitu finis procedit. Usus enim gratiae habitualis est ipse actus liber salutaris; ille usus autem vel actus est a Deo, inquantum hominem movet ad consiliandum: „oportet esse aliquod principium superius homine, quod ipsum movet ad consiliandum, et hoc non est aliud quam Deus. *Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo*“. Notentur bene haec ultima verba. Usus gratiae vel actus voluntatis liber est a Deo per solam motionem ad consiliandum, non autem per motionem novam et distinctam, qua Deus voluntatem post consilium rationis immediate ad agendum applicat et ad unum praedeterminat. Immo talis motio applicativa et determinativa aperte excluditur, cum voluntas a Deo ad consiliandum mota seipsam de potentia in actum reducat. „Cum homo habeat potentiam ad opposita, puta ad sedendum vel non sedendum, oportet,

quod reducatur in actum per aliquid aliud. Reducitur autem in actum alterius horum per consilium, ex quo unum oppositorum praeeligit alteri". Si autem S. Thomas putasset, praeter motionem ad consiliandum novum motum determinantem voluntatem ad unum et applicantem ad actum electionis requiri, hanc certe reticere non poterat neque affirmare: „Sic (i. e. per motionem ad consiliandum) ipse usus gratiae est a Deo".

4. Gratiam Dei, qua instigamur ad salutariter agendum, nihil aliud esse ac primum motum a Deo datum, S. Thomas etiam docet in Commentario in II ep. ad Cor c. 3 lect. 1, exponens verba S. Pauli: „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est". Haec sunt verba eius:

„Causa autem huius fiduciae est, quia *quidquid ego facio, etiam ipsum principium operis Deo attribuo.* Et ideo dicit: Non quod simus suffiicientes cogitare saltem, non dicere vel implere. Nam in quolibet processu operis primum est assensus, qui fit cogitando, deinde collatio per verbum et postmodum impletio per opus; unde si nec cogitare quis a se habet, sed a Deo, non est dubium, quod non solum perfectio operis boni est a Deo, sed etiam inchoatio. Phil 1,6: „Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu". Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. Isa 26,12: „*Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*". Sed ex hoc ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit: A nobis, quasi ex nobis, quasi dicat: Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii, sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert, ut sic et libertatem hominis defendat, cum dicit: A nobis, idest a nostra parte, et divinam gratiam commendet, dum dicit: Quasi ex nobis, scilicet procedat, sed a Deo. Hoc etiam Philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere sine adiutorio Dei. Et ratio sua est, quia in his, quae facimus, quaerendum est illud, propter quod facimus. Non est autem procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. *Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo.* Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo, quod est supra hominem, movens eum ad bene operandum; et hoc est Deus, qui et homines movet et omnia, quae agunt, ad actiones suas: sed aliter et aliter. Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in moto,

oportet, quod hoc fiat secundum modum suae naturae, idest rei motae. Ea ergo, quorum natura est, ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas rationales et intellectuales; alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae".

De hoc loco eadem valent, quae de praecedente dicta sunt. Bonum opus salutare est ex nobis, et quidem libere agentibus, inquantum ex consilio rationis agimus et nos determinamus; sed ipsum consilium est a Deo: „*Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc, et hoc est a Deo*". Proinde, „quidquid ego facio, etiam ipsum *principium* operis Deo attribuo". Ergo Deus dat *principium* bonorum operum excitando motus primos in intellectu et voluntate in bonum salutare; sed hominis est consentire vel dissentire. „Possum quidem aliquid facere quod est liberi arbitrii; *sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert*". Ad libertatem ergo pertinet *facere* bonum, sed possibilitas faciendi est a Deo. Ex quibus sequitur, secundum Doctorem Angelicum gratiam non ex interna sua natura determinare voluntatem ad unum, sed esse talem, ut ex natura sua non det nisi *perfectam virtutem agendi,* qua homo pro innata sua libertate uti vel etiam non uti potest.

5. In libro tertio Summae contra gentes S. Thomas fusius inquirit in causam motivam voluntatis. Refutatis variis sententiis falsis philosophorum quorundam gentilium (c. 85, 87 et 88) tandem in cap. 89 ostendit, „*quod motus voluntatis causatur a Deo et non solum a potentia voluntatis*".

„Quidam vero non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit in III. Periarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam, qui dicebant, quod providentia non est de his, quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus; sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim, qui eligit aliquod consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostra-

rum non subiacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur. Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Is 26,12: „Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine". Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Praeterea. Hoc ipsum, quod Salomon dicit: „Quocumque voluerit, inclinabit illud", ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Item. Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est (c. 70). Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem, in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam non accepit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur, quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

Adhuc. Superius ostensum est, quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est ergo causa motuum voluntatis.

Item. Arguit adhuc Aristoteles in VII. Eudemicae Ethicae per hunc modum. Huius, quod aliquis intelligat, consilietur, eligat et velit, oportet, aliquid esse causam, quia omne novum oportet, quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum."

Ultimo argumento iterum demonstratur, Deum esse primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum eo, quod voluntatem ad primam volitionem finis movet. Putant autem recentiores Thomistae, ultimum argumentum demonstrare causalitatem Dei solum in aliquo casu particulari, scilicet quoad actum primum; actus enim primus magis causatur a Deo quam subsequens actus liber, quia ad actum primum voluntas seipsam movere non potest et consequenter a solo Deo movetur; sed addunt, praeceden-

tibus argumentis S. Thomam demonstrasse, Deum non solum primum actum causare, sed etiam omnes alios. „Oportet igitur", ita ait, „quod in spiritualibus *omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur,* quae est voluntas Dei". Ergo secundum Doctorem angelicum Deus etiam motus illos, qui primum sequuntur, proxime causat. Praeterea voluntas dicitur agere in virtute Dei, sicut instrumentum agit in virtute causae principalis. Instrumentum autem, e. g. serra, ad singulos motus debet praemoveri a causa principali. Ergo etiam voluntatem ad singulos actus, et non solum ad primum, motionem divinam accipere oportet. Motio autem illa, qua Deus immediate causat actum liberum, est praedeterminatio physica. Ergo S. Thomas hic praedeterminationem physicam docet.

Ad hanc obiectionem ita respondeo:

a) S. Thomas ex eo, quod Deus secundum Aristotelem primam volitionem finis inspirat, concludit: „Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum". Notentur bene haec verba; non enim dicit, per motionem ad finem Deum esse tantum causam consilii, sed consiliorum et voluntatum, i. e. omnium actuum sive rationis sive voluntatis, qui ex appetitu illius finis procedunt. Ergo ex instinctu illo divino, quo homo in primum actum reducitur, non solum ille causatur, sed etiam actus consilii et actus varii voluntatis, ideoque haec unica motio Dei sufficit, ut Deus dicatur „primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum".

b) Ex explicatione supra data sequitur, Deum eo, quod primam volitionem finis dat, immediata causalitate influere etiam in omnes actus subsequentes. In ordine enim naturae appetitus naturalis boni universalis a Deo collatus actualiter includitur in omni actu, quo homo se per rationem determinat ad bonum particulare sive verum sive apparens eligendum, et ideo Deus in omni actu id dat, quod in eo est naturale. In ordine vero gratiae simile quid dicendum est de illa motione speciali, qua „Deus interdum movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum" (1, 2 q. 9 a. 6 ad 3); hac enim excitatur primus motus indeliberatus voluntatis ad bonum

ordinis salutaris, qui in subsequentibus actibus circa illud bonum versantibus actu includitur; et propterea voluntas non potest bonum salutare libere eligere, quin Deus motione sua in illum actum influat. Ergo ad hoc, „quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causatur, quae est voluntas Dei", sufficit, quod primus motus voluntatis sit ex instinctu Dei moventis, ut ratio Aristotelis probat, neque necesse est admittere voluntatem ad singulos actus a Deo novis et distinctis motibus moveri et applicari.

c) Quae cum ita sint, adversarii ex verbis S. Thomae nullo modo legitime concludere possunt, pro unoquoque actu voluntatis novam et specialem motionem ex parte Dei requiri, sed ad hoc probandum necesse esset claros textus proferre, quibus non solum asseritur, Deum causam esse omnium motuum voluntatis, sed etiam diserte affirmatur, eum voluntatem immediate ad unumquemque actum per novum motum applicare et determinare. Sed eiusmodi textus in operibus S. Thomae vix invenient; ego saltem hucusque nullum reperire potui; immo S. Doctor, ut ex adhuc dictis colligi potest, fere ubique contrarium docet. Liceat mihi hic aliquem textum iam supra relatum iterum ponere, cum ad quaestionem nostram illustrandam egregie inserviat. 1, 2 q. 109 a. 6 quaeritur „utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriore auxilio gratiae". In corpore articuli dicitur:

„Ad hoc autem, quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni (scilicet gratiae habitualis), non oportet praesupponere aliquod donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animum moventis sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (a. 2 et 3 h. q.). Quod autem ad hoc indigemus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem, et ideo cum secundum ordinem agentium et moventium sit ordo finium, *necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium,* sicut animus militis con-

vertitur ad quaerendam victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, *ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni,* per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius (de div. nom. c. 4 lect. 11) dicit, quod „Deus convertit omnia in seipsum". Sed *homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem,* quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio secundum illud Ps 72,27: „Mihi adhaerere Deo bonum est"; et ideo, quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti, sicut ille, qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet, quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis".

Duplex auxilium hic S. Doctor distinguit, quod necessarium est ad se praeparandum ad gratiam habitualem, scil. auxilium Dei moventis et auxilium Dei inspirantis bonum propositum. Primum pertinet ad concursum generalem et omnibus datur, alterum solum illis, quos Deus ad se tamquam finem specialem convertere vult. In primo se habet Deus ut universalis motor omnium rerum, qui omnia ad bonum universale movet; in altero se habet ut motor specialis ad specialem finem. Quod primam motionem attinet, S. Doctor expresse notat, necesse esse, „quod *ad ultimum finem* (scil. ad bonum universale) *convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium*", quod etiam illustrat exemplo militis, qui ad quaerendam victoriam, qui est finis totius exercitus, a duce, ad sequendam autem aliquam aciem particularem non a duce, sed a tribuno tantum movetur. Ex quibus manifeste apparet, Deum in ordine naturae movere quidem ad bonum universale, motionem autem ad bona particularia non fieri a Deo, sed a creaturis. Si haec applicentur ad voluntatem, dicendum est, eam a Deo immediate moveri tantum ad bonum in communi appetendum, ad bona vero particularia hominem ut inferius movens seipsum de-

terminare per rationem. Iam vero in sententia adversariorum Deus voluntatem etiam ad particularia bona eligenda determinaret et applicaret per praedeterminationem physicam ad omnem actum necessariam, quod certe pugnat cum doctrina Aquinatis.

d) Neque quidquam in favorem sententiae adversae inde colligi potest, quod iuxta D. Thomam voluntas humana se habet ad Deum sicut instrumentum ad artificem. Nam quamvis instrumenta simplicia inanimata ad singulas operationes ab artifice moveri debeant, sicut securis ad quemvis ictum a fabro movenda est, hoc tamen non est de essentia instrumenti, sicut apparet in instrumentis quibusdam compositis, e. g. in horologiis vel in aliis machinis, quae prima motione a causa externa accepta seipsa movent; sed de essentia instrumenti est, ut agere non possit nisi in virtute artificis. Iam vero voluntas humana est substantia spiritualis, quae primo motu a Deo accepto seipsam movere potest; sed hoc facere non potest nisi in virtute ipsius Dei primi moventis, inquantum scilicet prima volitio finis a Deo ipsi data etiam in actus sequentes causaliter influit, ut ostensum est.

Alia obiectio, quae ex eodem capite fieri posset, iam supra magna ex parte praeoccupata est. Scilicet S. Thomas refert sententiam Origenis, qui non intelligens, quomodo Deus motus voluntatis causare possit sine praeiudicio libertatis, verba S. Scripturae, quibus opera nostra bona in Deum tamquam in causam reducuntur, hoc sensu interpretatus est, quod Deus det nobis virtutem volendi, non autem faciat nos velle hoc vel illud. Haec sententia, quam Angelicus merito ut auctoritati Scripturae contradicentem reprobat, plane coincidere videtur cum illa expositione, quae supra data est de modo, quo Deus voluntatem humanam movet ad bonum universale. Ibi enim dictum est, Deum movere voluntatem ut universalem motorem imprimendo ei tantum inclinationem in bonum, simili modo, quo generans dicitur corpus grave movere deorsum dando ei formam gravitatis. Cum vero inclinatio in bonum commune non videatur distincta esse a potentia voluntatis, ex illa expositione Deus nihil aliud conferret

ad opera nostra quam virtutem volendi. Ad quod respondendum est, secundum mentem Angelici Deum vere et proprie causare primum actum naturalem voluntatis, quamvis voluntatem ad eum eliciendum non moveat physico impulsu, sed solum mediante inclinatione naturali. Nam ad omnem actum voluntas indiget aliquo motore. Voluntas autem non potest seipsam movere ad primum motum, quia ad hoc praerequireretur alia volitio finis; cum ergo primam volitionem non praecedat alia, ad eam voluntas a solo conditore movetur.

Porro notandum est, Origenem docuisse, Deum etiam ad opera bona supernaturalia non aliter concurrere nisi dando virtutem volendi, quod certe falsum est. Nam ad eiusmodi opera Deus voluntatem movet per gratiam, quae secundum mentem D. Thomae consistit in aliquo impulsu physico voluntati superaddito. Cum autem Scriptura opera nostra Deo adscribit, intelligit primario opera supernaturalia. Ergo recte reprehenditur Origenes, qui haec opera ex sola virtute naturali voluntatis fieri existimabat, ut contradicens auctoritatibus Scripturae.

# Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe

Von **Franz Hatheyer** S. J.—Innsbruck

(II. Artikel)

---

## V.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß in der Erklärung der Gottesliebe durch den hl. Thomas ein Punkt vielleicht weniger befriedigt und auch angesichts der Lehre der hl. Schrift[1]) und der kirchlichen Predigt über die Gottesliebe nicht voll befriedigen kann. Es ist die Einschätzung der Wohltaten und selbst der Liebe Gottes, die sich in den Wohltaten äußert, inbezug auf die Gottesliebe. Die Ersteren finden in der Lehre des Heiligen nur eine ganz kurze Erwähnung und er scheint ihnen in der Sache der Gottesliebe eine verhältnismäßig geringe Bedeutung beizumessen. Denn er lehrt: Die Wohltaten können uns nur dazu bestimmen, „daß wir anfangen Gott zu lieben, damit wir dann, wenn wir einmal den Anfang gemacht haben, ihn schon nicht mehr wegen der Wohltaten, sondern seiner selbst wegen lieben; sie sind insofern nur eine *causa materialis disponens*“[2]). Die Rücksicht auf die erhaltenen Wohltaten hat also nach ihm keinen Platz im eigentlichen

---

[1]) Daß die Lehre, die dankbare Liebe, das ist jene Liebe, welche Gottes Güte gegen uns zum Formalobjekte hat, den Texten der hl. Schrift vorzüglich gerecht wird, zeigt P. *Nisius S. J.* in Zeitschrift für katholische Theologie, 8. Jahrg. 1884 S. 508—544.

[2]) Secundum dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id, quod nos disposuit ad

Akt der Gottesliebe; aber vielleicht wenigstens die Liebe Gottes zu uns, die sich in den Wohltaten äußert? Gewiß wird ihr der Heilige insofern eine Bedeutung zuerkennen, als bei der Freundschaft als einem gegenseitigen Wohlwollen auf die Liebe des anderen nicht verzichtet werden kann, auch dann nicht, wenn die Tugend des anderen der Grund der Freundschaft ist. Allein eine weitere Bedeutung dieser Liebe Gottes zu uns etwa in der Art, daß sie uns allein schon zur wahren Gottesliebe anregen könne, scheint der Heilige nicht anzuerkennen. Darauf deutet seine Lehre über die Tugend der Dankbarkeit hin. Darnach hat die Vergeltung von Wohltaten in der eigentlichen Dankbarkeit nicht so sehr auf die Größe der Wohltat als vielmehr auf die wohlwollende Gesinnung des Gebers zu achten und sie mit gleichem Wohlwollen zu vergelten, und trotz dieses wahren Wohlwollens haben wir es hier mit der Dankbarkeit und nicht mit der Liebe zu tun. Auch in der eigentlichen Freundschaft, der *amicitia honesti,* wird oft Wiedervergeltung einer Wohltat eintreffen, und auch hier hat man auf die Gesinnung zu achten und nicht so sehr auf die Größe der Wohltat, aber dies hier deshalb, weil diese wohlwollende Gesinnung vor allem zum tugendhaften Handeln gehört[1]); es ist nicht die Rück-

---

eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam iam amare incoepimus, non propter illa beneficia amamus amicum sed propter eius virtutem, . . . hoc modo potest Deus diligi propter aliud; quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus; puta per beneficia ab eo suscepta, vel per praemia sperata, vel etiam per poenas, quas per ipsum vitare intendimus. 2 2 q. 27 a. 3 c.

[1]) Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere sc. ad iustitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad iustitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo et aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiae secundum quod habet rationem debiti moralis. Aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam. Unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem,

sicht auf sich, welche den Liebenden in erster Linie zur Vergeltung bestimmt, sondern die Tugend des zu Liebenden, die sich in seiner Wohltätigkeit äußert; für den Freund käme insofern eine Wohltat, die der Freund anderen erweist, als Motiv der Liebe gerade so gut in Betracht, wie jene, die er ihm erweist. Es drückt dies noch deutlicher der getreue Kommentator des Aquinaten, *Cajetan*, aus: Gegenstand der Freundschaft ist der Freund in sich, *absolute*, Gegenstand der Dankbarkeit der Wohltäter als solcher, also inwieweit der Dankbare von ihm Gutes erhalten hat[1]). Infolgedessen muß auch in der Lehre des hl. Thomas von der Gottesliebe das Verhältnis des Menschen zu Gott und dem Heilande als das des Kindes zum besten Vater und das des Erlösten zum Erlöser ganz zurücktreten[2]). Und doch sind es gerade diese Rücksichten, die in der hl. Schrift immer und immer wieder hervorgehoben werden, und durch welche die kirchliche Predigt immer wieder die Menschenherzen zu Gott hinzuziehen bestrebt war. So konnte es nicht anders

---

quam quis ex beneficio consecutus est. In amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem sive ad affectum dantis, quia hoc praecipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in 8. Eth. Et similiter, quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum quod quidem pertinet ad affectum ideo etiam gratiae recompensatio magis attendit affectum dantis quam effectum. 2 2 q. 106 a. 5 c.

1) Unde in proposito quamvis gratia et amicitia conveniunt in hac causa recompensandi beneficium videlicet in affectu dantis: sub diversa tamen ratione utraque hoc facit. Nam amicitia honesti hoc facit in ordine ad amicum simpliciter et absolute; gratia autem ad benefactorem ut sic. Amicitiae namque obiectum est ipse proximus absolute, gratiae autem non: sed beneficium seu benefactor ut sic.

2) Wohl führt der Heilige als erstes Mittel das Gebot der Liebe vollkommen zu erfüllen in dem *sermo de decem praeceptis* an: *divinorum beneficiorum rememoratio.* Allein diese Stelle ist nicht imstande, die in der *Summa* so deutlich ausgesprochene Ansicht einzuschränken. Die *opuscula de beatitudine* und *de dilectione Dei et proximi,* welche freilich eine andere Ansicht nahe legen, galten bereits *Rubeis* als sicher unecht.

ergehen, als daß auch unter den Theologen gegen diese von den strengeren Anhängern des Heiligen festgehaltene Lehre Stimmen laut wurden, die auch der dankbaren Liebe das volle Wesen der Gottesliebe mit allen ihren wichtigen Folgen für die Rechtfertigung zuerkannten. Ist es doch heute die allgemeinere Ansicht der Theologen, daß eine Liebe zu Gott, die sich auf seine relativen Attribute, zumal seine wohltätige Liebe gegen uns gründe, eine wahre und rechtfertigende Gottesliebe sei; da Gottes Liebe zu uns mit seinem Wesen identisch ist, so liebt derjenige, der diese Liebe zum Objekte seiner Liebe macht, wirklich Gott seiner selbst und nicht wegen etwas von ihm Verschiedenen. Dafür aber, daß nur die absoluten Attribute Gottes oder auch die relativen, aber diese allgemein genommen und nicht in der individuellen Beziehung zum Liebenden, einziges Motiv wahrer Gottesliebe seien, dafür läßt sich kein Beweis erbringen und die hl. Schrift legt nur das Gegenteil nahe.

Man kann wohl keinen Augenblick daran zweifeln, daß sich die Lehre dieser Theologen in vieler Hinsicht empfiehlt. Die Sprache der hl. Schrift, die kirchliche Predigtweise, die Eigenart des menschlichen Herzens, das durch Liebe und Beweise einer solchen mächtig zur Gegenliebe angeregt wird, das irdische Vorbild unserer Liebe zu Gott, nämlich die dankbare Liebe guter Kinder zu ihren Eltern drängt zu einer solchen Auffassung der Natur der Gottesliebe. Oder sollte es sich in all diesem nur um die „anfängliche" Liebe handeln? Wie gering und selten ist aber dann unsere wahre Liebe zu Gott, die wegen ihrer rechtfertigenden Wirkung doch für den Menschen von größter Bedeutung ist. Alle diese Schwierigkeiten fühlen auch die Vertreter der thomistischen Theorie und suchen, wie wir es z. B. an *Rubeis* sahen, auf verschiedene Weise auch diesen Rücksichten auf den Liebenden selbst in der Liebe ein Plätzchen zu reservieren.

Aber sind die Beweise für die Richtigkeit der thomistischen und aristotelischen Anschauug wirklich stichhaltig? Bevor wir die „dankbare" Liebe auf ihre Reinheit genauer untersuchen, haben wir sie zu vergleichen

mit der streng freundschaftlichen Liebe. Dabei fassen wir aber nur jene dankbare Liebe ins Auge, die nicht so sehr auf die Größe der erhaltenen Wohltat als vielmehr auf die Güte und wohlwollende Gesinnung des Gebers blickt. In beiden Fällen, auch in dem der freundschaftlichen Liebe, wie wir gesehen haben, ist Liebe Grund der Gegenliebe, allein in verschiedener Weise. In der Freundschaft handelt es sich mehr um die angebotene als bereits bewiesene Liebe und was man hier zunächst im Auge hat, ist der freundschaftliche Verkehr und gerade deshalb kommen hier die Eigenschaften dessen, der sich uns zum Freunde anbietet, besonders in Betracht. Anders ist es bei der dankbaren Liebe; sie sieht auf bereits erwiesene durch Wohltaten bezeigte Liebe, sie sieht weniger oder beinahe gar nicht auf einen zukünftigen freundschaftlichen Verkehr, und sie beachtet wenig die anderen Eigenschaften des zu Liebenden, höchstens insoweit, als daß sie die Liebe nicht störend beeinträchtigen würden. Daraus ergibt sich also, daß die Freundschaft in ihrer strengsten Form sich unterscheidet von der gewöhnlichen dankbaren Liebe. Wenn wir nun auf die Gottesliebe übergehen, so müßten wir auch hier sagen, wenn sie notwendig die Natur der Freundschaft in ihrer reinsten Form zeigt, dann ist die dankbare Liebe jedenfalls keine reine Form derselben; allein wie wollte man beweisen, daß die Liebe des *viator* nur dann wahre Liebe ist, wenn sie diese Form der Freundschaft aufweist, wo der hl. Thomas selbst sagt, daß sich dies erst in der Vollendung vollkommen findet. Und uns handelt es sich doch um die vollkommene Liebe des Erdenpilgers. Dankbare Unterwürfigkeit und vertrauensvolle Hingabe ist die schönste unverfälschte Äußerung wahrer Gottesliebe: diese trägt nun einmal hier auf der Welt noch nicht den Charakter freundschaftlichen unmittelbaren Verkehrs und wird deshalb auch eine andere Begründung erfahren.

Und ist denn dankbare Liebe wirklich so unrein, so selbstsüchtig, daß sie den Namen wahrer Liebe nicht verdient?

Es ist ja auch aus dem Akte eigentlicher Freundschaft, wie wir sahen, keineswegs jegliche Rücksicht auf den Lie-

benden ausgeschlossen, warum sollte gerade die Rücksicht auf erhaltene Wohltaten die Liebe unrein machen oder warum sollten diese höchstens eine anfängliche, noch unechte Liebe begründen? Eine genauere Untersuchung dieser dankbaren Liebe dürfte das Unbegründete einer solchen Ausschließung unschwer dartun. Wir denken dabei nur an Wohltaten, die wirklich gratis, wohlwollend gegeben und insofern Gegenstand der *gratia,* der Dankbarkeit sind. Fassen wir gleich beides ins Auge, die wohlwollende Liebe und die Guttaten, die dieser entfließen. Wenn wir beide vergleichen mit den Vorteilen und Wirkungen einer wohlwollenden Liebe, die wir für die Zukuuft von jemand erhoffen und erstreben, so kommen sie mit diesen überein, daß wir in allen diesen Fällen es mit einer wohltätigen Liebe zu tun haben, und fasse ich diese Liebe abstrahierend von Vergangenheit und Zukunft, so umfaßt sie alle. Diese Wirkungen einer Liebe, die Dankbarkeit erwecken, unterscheiden sich aber dadurch, daß sie als solche genommen, in der Vergangenheit einem zukamen, ja vielleicht gar nicht mehr existieren. Die Dankbarkeit als solche handelt also ohne Hoffnung auf die Zukunft; insofern ist sie zum mindesten nicht unedler, sondern im Gegenteile edler als jede Handlung mit der Hoffnung auf Belohnung.

Es kommt bei der Dankbarkeit als solcher das Motiv der Gerechtigkeit dazu, ist sie doch eine *virtus adnexa iustitiae,* die von der strengen Gerechtigkeit sich dadurch unterscheidet, daß die Verpflichtung nicht strenger Natur noch *ex aequo* ist: es liegt nur, wie auch der hl. Thomas sich ausdrückt, ein *debitum morale,* nicht *legale* vor. Eine strenge Verpflichtung zur Liebe auch nur zur Gegenliebe *ex debito legali* kann es nicht geben; die Liebe bleibt ihrer ganzen Natur nach notwendig in gewisser Weise *gratis data.*

Allein auch insoweit die dankbare Liebe mit der hoffenden Liebe übereinkommt und beide schlechthin die wohltätige Liebe des andern zum Grunde haben, kann gegen ihre Reinheit nichts Stichhaltiges eingewendet werden. Nach der Voraussetzung haben sie den anderen selbst und nicht nur seine Wohltaten zum Gegenstande, sie lieben

ihn, weil sie sich auf seine Liebe vor allem gründen; beide sind ferner wahrhaft wohlwollend, wenigstens wesentlich gleich wie die eigentliche Freundschaftsliebe. Sie sind wahrhaft wohlwollend; sie lieben nicht nur soweit sie davon Vorteil erhoffen, sondern sie wollen schlechthin wohl; sie gehen insofern über den Liebenden hinaus, sie sind uneigennützig in der gleichen Form, wie wir es vorhin von der Freundschaftsliebe sahen. Man kann sie auch deshalb nicht weniger wohlwollend nennen, weil sie nur geben, was sie erhalten, Wohlwollen gegen Wohlwollen; denn die Liebe läßt sich nicht messen nach dem strengen Maße der Gerechtigkeit und kann nie als Gegengeschenk streng angefordert werden, sie bleibt immer ein Geschenk. Und übrigens gibt ja auch die echte Freundschaft Wohlwollen nur gegen Wohlwollen und auch in ihr ist der Freund wirklich ein Gut des Freundes und *bonum amoris concupiscentiae* aber eben in der Weise, daß die Liebe über die eigene Rücksicht hinaus eine Liebe wahren Wohlwollens wird.

Noch eine andere Betrachtungsweise kann uns sagen, daß wir es in der dankbaren Liebe mit einer wahren und echten wohlwollenden Liebe zu tun haben. Der Grund des Wohlwollens allgemein genommen ist, wie früher ausgeführt, daß wir den anderen als mit uns eins auffassen. Soweit sich die dankbare Liebe von der freundschaftlichen überhaupt nicht unterscheidet, haben wir auch die gleiche Begründung. Allein auch davon abgesehen, ist es einem edlen Gemüte natürlich leicht, den als mit sich vereint, als einen, auf den sich die eigene Sorge ausdehnen muß, zu betrachten, der einem wohltätig entgegenkommt. Und wenn die Einheit der Ähnlichkeit, wo man eben das liebe Ich mit Freuden wiederzufinden glaubt, nach dem hl. Thomas und Aristoteles der Echtheit der Freundschaft keinen Eintrag tut, warum sollte diese Zusammengehörigkeit, von der hier die Rede ist, den Glanz der Liebe beeinträchtigen?

Dabei gibt es viele Arten von Liebe, die der erwähnten ganz ähnlich sind und immer als schön und edel und als wahre Liebe angesehen werden. Man denke an

die Liebe der Eltern zu den Kindern, weil sie eben ihre Kinder sind; kranke, elende Kinder werden von den Eltern vielfach besonders geliebt, da sie ihre besondere Sorge brauchen. Vorgesetzte lieben jene, die ihrer Vorsorge anvertraut sind, mögen ihnen diese auch vielen Kummer bereiten; sie betrachten dieselben eben als zu ihnen gehörig. Der Apostel Paulus läßt den Heiland selbst in ähnlicher Weise die Liebe zu seinen Gläubigen aussprechen: *ecce pueri quos dedit mihi Deus.* Ja Gott dem Herrn selbst müssen wir eine analoge Liebe zuschreiben: er liebt uns als das Werk seiner Hände. Was gibt es Erhabeneres als seine Liebe zu uns und wie wenig läßt sie sich erklären als eine Freundschaft zwischen Tugendhaften als solchen oder zwischen jenen, die sich ähnlich sind. Gewiß sind wir als sein Bild ihm ähnlich aber wir sind das von ihm geschaffene und insofern zu ihm gehörige Bild.

Die dankbare Liebe zu Gott, wenn sie sich nicht nur auf die Wohltaten ausschließlich, sondern auch und vor allem auf die Liebe vonseiten Gottes bezieht, ist also eine wahre und echte Gottesliebe. Sie unterscheidet sich von der, welche der hl. Thomas zunächst vor Augen hat, darin, daß sie nicht so unmittelbar die Vereinigung mit dem Geliebten vor Augen hat und im liebevollen Verkehr sich betätigt und daß es nicht eine Freundschaft unter Gleichgestellten als solchen ist, sondern die Liebe zu einem, dessen Güte man alles verdankt und von dessen Güte man alles sich erhofft. Allein, wie ebenfalls schon öfters erwähnt, behandelt der hl. Thomas in erster Linie die Liebe der Vollendung; sie ist auf dieser Welt noch nicht möglich, wenigstens nicht in höherem Maße. Wenn der Mensch einmal Gott schauen und genießen wird, wird er ihn mehr lieben seiner selbst wegen; unterdessen liebt er ihn mehr seiner wohltätigen Liebe wegen; mehr, nicht einzig, denn wer einen liebt seiner Liebe wegen, liebt schon diesen selbst, weil die Liebe, das *primum donum*, der innerste Ausfluß der Persönlichkeit ist. Zu dieser Liebe befähigt ihn seine diesseitige Erkenntnis Gottes; dazu leitet ihn an die hl. Schrift und die Predigt der Kirche und regt ihn an das größte Werk Gottes nach außen: Die

Erlösung durch den Gottmenschen. Zu dieser Liebe ist er also hier vor allem befähigt durch seine Natur und die Führung Gottes; sie ist es also auch, zu der er hier verpflichtet ist und die zu seiner Rechtfertigung genügt.

Wir sagten: in der Vollendung wird der Mensch Gott mehr wegen seiner unendlichen Vollkommenheit lieben; es gibt keinen Beweis dafür, daß die Seligen Gott einzig mit wohlgefälliger und nicht auch mit dankbarer Liebe lieben. Auch für den Himmel und für ihn am meisten gilt, daß die selige Seele mit unendlicher Freude einsieht, daß sie Gott alles verdankt und in seiner Güte sicher ist, ihr unbeschreibliches Glück die ganze Ewigkeit zu behalten. Diesem Verhältnis zu Gott muß auch der Affekt des Willens entsprechen. Die Liebe zu Gott wird wesentlich eine dankbare sein und erster Grund für diese dankbare Liebe wird gerade der sein, daß der unendliche Gott die kleine Menschenseele zur unbegreiflichen Höhe des freundschaftlichen Verkehrs mit ihm dem Unendlichen erhoben hat.

## VI.

Zur vollen Klärung der Natur der Liebe wird es noch beitragen, wenn wir sie mit einer anderen Form menschlichen Handelns vergleichen, nämlich mit dem Streben nach Gerechtigkeit. Wir denken dabei an Gerechtigkeit im weitesten Sinne des Wortes, kraft der wir „jedem das Seine" wünschen und geben oder überlassen wollen. In dieser Art gefaßt umschließt Gerechtigkeit auch alle *virtutes adnexae*, wie *religio*, *pietas, veracitas*, *gratitudo*; wir können wohl auch Achtung gegen solche, die Vorzüge an sich haben, noch hieher rechnen. Vielleicht können wir diese Rücksicht noch allgemeiner fassen und unter Gerechtigkeit jedes sittliche Handeln verstehen; inwieweit es geschieht *secundum regulam morum.* Die sittliche Ordnung, oder das „*ita decet*", „so soll es sein, damit die von Gott notwendig gewollte Ordnung herrsche", dies wäre die Idee der Gerechtigkeit im weitesten Sinne des Wortes.

[1]) Vgl. 2 2 q. 80 a. unicus: utrum convenienter assignentur virtutes iustitiae annexae.



Für unseren Zweck werden wir genauer das Verhältnis von *religio* und *caritas Dei* untersuchen müssen. Die *religio*, das Streben „Gott das Seine“ zu geben, soll den Menschen bestimmen, sein Verhältnis zu Gott zu ordnen. Gott tritt dem Menschen gegenüber als das unendliche vollkommene Wesen, aber nicht nur als solches, sondern vor allem als jenes vollkommene Wesen, das der Ursprung und Schöpfer aller Dinge, mithin auch des Menschen, ist. Und nur daraus, *quod sit principium omnium rerum* und nicht, *quod sit absolute perfectissimum,* deduzieren Philosophie und Theologie, *quod sit etiam finis ultimus omnium*; daß er das Omega der Welt ist, folgt nur daraus, daß er auch das Alpha derselben ist. Gott ist insoweit in der *religio* der *finis* ebenso *ultimus* als *cui*, und die Ehre und der Dienst, welche man ihm erweist, sind der *finis qui*[1]). Es ist also auch von *finis qui* und *cui* die Rede, wenn es sich um die Gerechtigkeit und nicht nur, wenn es sich um die wohlwollende Liebe handelt. In der *iustitia commutativa* tritt ja auch evident diese Rücksicht des *finis cui* und *finis qui* auf. Das Motiv ist verschieden: bei der Gerechtigkeit gilt nur jemand als *finis cui,* weil es die sittliche Ordnung so verlangt; bei der Liebe ist die Motivierung anders, es ist, um nur einen Unterschied zu erwähnen der Grund des Einssein mit dem *finis cui.* Daraus ergibt sich auch, daß *bonum* und *finis* keineswegs immer identisch sind: gewiß wird der *finis qui* und insofern das *bonum amoris concupiscentiae* immer angestrebt und insoweit geliebt, aber der *finis cui* kann sowohl etwas sein, was „geliebt“ wird, als auch etwas, gegen das man nicht eigentliche Liebe hegt.

Das Motiv dieser allgemeinen Gerechtigkeit: „so verlangt es die sittliche Ordnung“, kann des öftern meine Handlungsweise bestimmen; allein auf die Dauer und immer wird es nicht ausreichen. Es muß die Anregung der Hoffnung oder Furcht, die Rücksicht auf Belohnung

---

[1]) 2 2 q. 81 a. 5 (utrum religio sit virtus theologica) Manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel obiectum, sed sicut finis.



oder Bestrafung und insofern begehrende Liebe hinzutreten. Und noch eine andere Triebfeder kann es sein: die wohlwollende, freundschaftliche Liebe.

Diese Liebe, wie jegliche Liebe, ist eine *passio*[1]), insofern eine Art von Leidenschaft. Ist ihr Gegenstand dem Geiste vorgestellt, so wird das Gewicht seines Willens an und für sich ohne weiteres dahin gravitieren. Die Liebe ist an und für sich etwas, das von der Vernunft oder Tugend, von den sittlichen Normen zu regeln ist: *amicitia est virtus vel fit cum virtute*[2]). Als Motiv genügt nicht: „es ist in der Ordnung zu lieben"; es muß uns vielmehr der Gegenstand selbst irgendwie liebens würdig erscheinen. Es wird dies nur durch eine Beziehung mit uns, wodurch er dann als Eins mit uns, als unser *alter ego* erscheint. Dies ist das Erste, wodurch sich Gerechtigkeit und Liebe unterscheiden; das zweite Element besteht darin, daß die Liebe, obwohl sie einerseits, wie gerade ausgeführt, weniger ohne Rücksicht auf den Liebenden ist als die Gerechtigkeit, doch andererseits wieder wesentlich über die Pflicht der Gerechtigkeit hinausgeht. Sie ist ein wahres Hinausgehen über sich selbst, ein Eingehen auf die Interessen des anderen und zwar der ganzen Natur nach ein selbstloses, ein geschenktes, ein *donum*, ein *gratis datum*. Auch Gott dem Herrn gegenüber bleibt unsere Liebe bei aller Unzahl von Titeln, die er darauf hat, doch ein Geschenk und deshalb sagt er selbst: Sohn, schenke mir dein Herz. Gewiß sind wir verpflichtet zum ersten und

---

[1]) 1 2 q. 26 a. 2: Amor secundum quod est in concupiscibili, cum sit quaedam appetitus ab appetibili immutatio, passio proprie est, communiter autem ut est in voluntate.

[2]) ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς. Nik. Eth. 1155 a. 3; vgl. 2 2 q. 23 a. 3 ad 1: Potest tamen dici, quod amicitia non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex obiecto; secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum: quod patet ex hoc quod non quaelibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem quam sit virtus. Nec est simile de charitate, quae non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam.

größten Gebot: Du sollst Gott deinen Herrn lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit ganzem Gemüte und mit allen deinen Kräften: allein die Art und Weise, wie wir uns Gott in der Liebe hingeben, ist nicht die gleiche wie jene, kraft der wir Gott dem Herrn als dem höchsten Herrn und dem *finis ultimus cui religionis* gegenüberstehen, vorausgesetzt, daß wir hier Liebe im strengsten Sinne des Wortes verstehen[1]). Und deshalb, weil die Liebe immer eine Art Geschenk gegen Gott bleibt, spricht der Herr seine Sehnsucht darnach aus, aber darin besteht dann auch unser höchstes Glück, daß wir überhaupt Gott lieben dürfen.

Eine herrliche Scheidung von Gerechtigkeit und Liebe Gott gegenüber begegnet uns im Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius. Im Fundament werden wir belehrt, Gott unseren Schöpfer als unser letztes Ziel und Ende zu betrachten, dem wir dienen müssen, unter der Gefahr, sonst unsere Seligkeit einbüßen zu müssen und hier ist es die Rücksicht der Gerechtigkeit oder *religio*. In der Schlußbetrachtung *ad acquirendum amorem* werden wir zur schrankenlosen Liebe zu Gott geführt, nur Liebe soll uns noch antreiben, und das Motiv ist hier seine Liebe gegen uns und ferner, daß er der Inbegriff alles Schönen und Guten ist, was sonst unsere Liebe des Wohlgefallens erregen kann.

Diese Eigenart der Liebe, wodurch sie sich von der Gerechtigkeit unterscheidet, zeigt sich auch darin, daß die Liebe allgemein als Sache des „Herzens" und nicht so sehr des Verstandes, noch der kühlen Überlegung gilt. Der Verstand will und kann nur ordnend eingreifen, auf daß die Liebe keine törichte, schädliche und unsittliche werde. Liebe läßt sich insofern auch nicht strenge befehlen und man „erwählt" sich den, dem man seine Liebe schenken will, *„quem elegit anima mea"*, und daher ist er der *dilectus*. Man zieht durch diese frei wählende Liebe manchmal solche vor, die an objektiver Vollkommenheit anderen

---

[1]) Auch Thomas sagt in dem eben zitierten Artikel ad 1: Amicitia est sub ratione cuiusdam debiti amicabilis et moralis (non sub ratione debiti legalis); vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum in 8 Ethic. cap. 13.



nachstehen. Und auch deshalb ist wahre Gottesliebe so schön, weil man durch sie Gott den Herrn, dessen Vorzüge wir auf dieser Welt noch nicht schauen, doch allen unsere Sinne berückenden Erdengütern vorzieht. In allem diesen zeigt sich, daß der Liebe die Rücksicht auf den Liebenden und seine Neigungen und Wünsche wesentlich ist.

## VII.

Um nun die wichtigeren Resultate der Untersuchung, sowohl was die Theorie von der Gottesliebe überhaupt als die des hl. Thomas angeht, übersichtlich zusammenzufassen, müssen wir wohl von der Unterscheidung der wohlwollenden Liebe an sich und der eigentlichen Freundschaft oder wesentlich gegenseitigen Liebe ausgehen.

Die wohlwollende Liebe schlechthin kennzeichnet sich eben durch wahres Wohlwollen gegen andere; man wünscht und erstrebt für andere wahrhaft Gutes und zwar ohne dabei unmittelbar seinen eigenen Vorteil im Auge zu haben und jedenfalls nicht nur gerade insoweit und damit uns selbst dadurch ein Vorteil zuteil werde. *Amort* drückt dies aus: *abstrahimus a commodo ac interesse proprio, licet tacite ac inadvertenter possit intervenire*[1]). Und der hl. Thomas würde das zweite Element etwa so ausdrücken: wir achten jedenfalls nicht auf die volle Gleichheit zwischen dem, was ich dem Freunde wünsche und dem, was ich dadurch für mich erhoffe. Man macht also den andern zum *finis cui*, dem man etwas wünscht. Der nächste Grund dafür liegt darin, daß man sich mit ihm in irgendeiner Beziehung als eins auffaßt, ihn mit sich identifiziert. Der Grund für diese Auffassung oder die Art der Einheit kann verschiedener Natur sein, z. B. die Einheit der leiblichen Verwandtschaft, der Ähnlichkeit und Geistesverwandtschaft, irgendwelcher moralischer und juridischer Zusammengehörigkeit, und auch der Einheit, die der andere dadurch gestiftet, daß er uns liebt, für uns sorgt und uns mit Guttaten überhäuft.

---

[1]) Idea divini amoris. Disquisitiones dogmaticae de controversiis in theologia morali insignibus. Venetiis 1745, cap. 1 p. 165.

Die Liebe dieser Art trifft jedenfalls auch Gott dem Herrn gegenüber zu; wie sie im Kindesherzen den Eltern gegenüber sein soll, so sind unendlich mehr Gründe vorhanden, daß sie die Menschen gegen ihren besten Vater, den Vater im Himmel hegen. Das Motiv ist unsere Zugehörigkeit zu Gott als unserem Schöpfer, dem liebevollsten und wohltätigsten Vater, und nnserem sorgenden und schützenden Gotte. *Diligam te, Domine, fortitudo mea. Dominus firmamentum meum et refugium meum et liberator meus.* Ps 17,1.

Der Freundschaft ist wesentlich die gegenseitige Liebe und vollste Mitteilung seiner selbst durch diese Liebe. Auch hier haben wir natürlich ein wahres Wohlwollen, allein auch die ganz bestimmte Rücksicht auf sich selbst, daß man für sich die Liebe des anderen haben will. Darin können wir drei Dinge unterscheiden:

1. Die Liebe selbst, das *primum donum*; ihr Wert hängt ab von ihrer Größe und Treue und ebenso von der Persönlichkeit des Liebenden, weil sie der innerste Ausfluß der Persönlichkeit ist, mithin ist die Persönlichkeit des Liebenden auch vorzüglichster Gegenstand der Gegenliebe.

2. Alle Wirkungen dieser tätigen, sorgenden Liebe; dabei ist die Rücksicht dessen, der auf diese Liebe achtet, umso reiner, je mehr er bei all diesen Wirkungen der Liebe nicht so sehr auf den Erfolg, die Wirkung der Liebe sondern auf die Gesinnung des Herzens, die Liebe selbst achtet.

3. Die Mitteilung des Liebenden durch die Liebe und dies ist in der Freundschaft die Hauptsache. Es ist dies ein unmittelbarer Verkehr, aber nicht bloß ein angenehmer, unterhaltender, sondern eben die eigentlichste Liebesvereinigung; da genießt der Freund den Freund, nicht nur in seiner Liebe, sondern in allen seinen Vorzügen. Dies schwebt den Heiligen vor, wenn sie ausrufen: *non aliam mercedem da mihi quam te ipsum.* Da ist der Freund *bonum amici*, ein *bonum amoris concupiscentiae* und doch der Freund wirklich selbst, in sich und nicht etwas außer ihm. Hier kommen die Eigenschaften dessen, den man zum Freunde hat oder haben will, vor allem in Betracht.

Zu dieser Freundschaft mit Gott sind wir berufen: es ist das größte Glück des Menschen, das uns nur die Übernatur gegeben, *in statu naturae purae* wäre sie unmöglich. Wir lieben dabei Gott *amore amicitiae* und *concupiscentiae, amore amicitiae*, weil wir ihn als zu uns gehörig betrachten, als unser durch seine Liebe zu uns und aus vielen anderen Gründen; *amore concupiscentiae,* weil wir ihn als unser Gut betrachten, ihn selbst und nicht etwas außer ihm, aber doch nicht ihn ohne Rücksicht auf uns, sondern insoweit er, der Gott, sich würdigt, uns seine Liebe zu schenken und sich uns einst wirklich mitteilen will. Diese Liebe in ihrer Vollendung und ihrem ganzen Wesen nach haben wir erst *in patria*, denn dort haben wir auch seine Mitteilung. Auf dieser Welt haben wir die Hoffnung derselben und einen freilich ganz schwachen wesentlich unvollkommenen Anfang, soweit wir geistig mit Gott verkehren. Die Liebe dieser Welt ist mehr eine dankbare und vertrauende Liebe, die aber, soll sie echte Gottesliebe sein, nie die Wohltaten Gottes von ihm getrennt, sondern nur als Ausfluß seiner barmherzigen Liebe vor Augen hat. Auch die hl. Schrift bringt die Liebe zu Gott immer in Verbindung mit seinen Guttaten und seiner liebevollen Sorge für uns.

Die rechtfertigende Liebe, die uns in dieser Welt notwendig ist, wird und kann nur jene sein, die uns in dieser Welt möglich und zwar gut und leicht möglich ist, denn Gott wollte uns unsere Rettung leicht machen. Die Liebe hängt ab von der Erkenntnis. Gott erkennen wir durch seine Werke und seine Offenbarung; in beiden tritt seine erbarmende, sorgende Liebe am meisten hervor; in letzterer auch sein Entschluß, sich einst uns ganz schenken zu wollen. Dies sind auch die sicher richtigen und ebenso wirksamen Motive für die Liebe. Es ist er selbst, aber nicht schlechthin er selbst, sondern er in seiner Liebe, die jetzt für uns sorgt und einst ihn uns mitteilen will. Für diese Motive ist das Menschenherz auch empfänglich; wo es Liebe findet und zwar vonseiten eines solchen, der nur liebenswürdig ist, da kann es, wenn es sich einmal von falschen und trügerischen Liebhabern losgerissen hat, nicht mehr widerstehen.

Diese so fixierte Ansicht wird sich im großen und ganzen mit gutem Rechte auf den hl. Thomas berufen können, wenngleich einzelne seiner Sätze mit ihr nicht vereinbar sind. Wie er sagt, daß in der Gottesliebe Gott selbst der Gegenstand und Grund der Liebe ist, so auch diese Ansicht. Nur ist er nicht schlechthin Gegenstand der Liebe, sondern soweit er sich in Liebe uns mitteilen will; allein gerade dies ist die dem Heiligen gegen seine Vorgänger eigentümlichste Lehre: *Deus est obiectum amoris, in quantum communicat nobis suam beatitudinem*, denn wie früher gezeigt, ist der Sinn des Heiligen: in quantum *se* Deus nobis communicat in beatitudine. Es gibt also keinen Akt der Liebe außer mit Rücksicht auf diese Liebe vonseiten Gottes; denn alles, was spezifizierend und mithin wesentlich ist, muß sich in allen Akten finden. Die Auffassung *Rubeis'*, daß nach Thomas in dem einen adäquaten Akte der Gottesliebe zwei Teilakte zu unterscheiden sind, der vorzüglichere, der Gott in sich zum Gegenstande hat, und der zweite, der Gott als unseren Wohltäter und Beseliger ansieht, scheint nicht zu Recht bestehen, vielmehr ist es nach Thomas ein Akt, der Gott zum Gegenstande hat, freilich nicht gerade als unseren Wohltäter und Beseliger, sondern als den unendlich vollkommenen Gott, der sich in Liebe uns mitteilen will. Richtiger und dem hl. Thomas entsprechender ist die Auffassung *Amorts:* in der Gottesliebe als Freundschaft haben wir insofern zwei Akte, als wir Gott Gutes wünschen, *amor amicitiae*, und uns ihn als unser höchstes Gut, *amor concupiscentiae*; unser höchstes Gut ist er nun eben dadurch, daß er sich selbst in Liebe und aus Liebe uns mitteilen will.

Aristoteles, an dessen Freundschaftslehre der hl. Thomas seine Theorie von der Gottesliebe anschließt, stellt die Tugend an sich ohne Rücksicht auf den Liebenden als den notwendigen Grund wahrer Freundschaft hin. Allein er verwechselt Liebe und Achtung: Die Tugend an sich kann mir wohl Achtung abzwingen aber nicht Liebe. Das Wohlgefallen der Liebe finde ich an ihr erst, wenn ich sie irgendwie in einer Beziehung zu mir erfasse. Bei Thomas finden wir nun mehrfache Anklänge an diese

Hochstellung der Tugend, aber ebenso ein ganz deutliches Abrücken von der absolutistischen Auffassung des Aristoteles; der Heilige faßt das Gute immer mehr relativ und so kann nach ihm auch nicht Gottes Vollkommenheit an sich sondern nur in einer Beziehung zu uns Motiv der Liebe sein.

Vom hl. Thomas weicht die vorgetragene Meinung insofern ab, als sie der Rücksicht auf die wohltätige Liebe Gottes mehr Bedeutung für die Gottesliebe zuerkennt. Allein auch hier noch ist sie mit ihm in Übereinstimmung, als sie sagt, eine Liebe, die nur Wohltaten an sich ins Auge faßt, wäre keine wahre Liebe Gottes, sie liebte ihn in keiner Weise seiner selbst wegen. Sie weicht von ihm ab, insofern sie eine Liebe, die auf Gottes Liebe sich bezieht, für eine wahre Gottesliebe hält; aber hierin ist sie in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen theologischen Lehre. Und hätte der hl. Thomas, der bei der Unzahl der Fragen, die er behandelt und lichtvoll erklärt, dieser Detailfrage nur geringe Aufmerksamkeit schenken konnte, dieselbe eingehender erörtert und dabei auch das Wesen der *caritas viae* genauer dargelegt, es ist nicht zu zweifeln, daß er dann die dankbare Liebe als vollwertige Gottesliebe anerkannt hätte. Er, der die notwendige Relativität des Guten bei anderen Gelegenheiten selbständig so betonte, hätte auch in der Relativität der wohltätigen Liebe keinen Einwand gegen die Reinheit der betreffenden Gegenliebe gefunden.

Die Redeweise: Gott ist seiner selbst wegen zu lieben, weil er in sich das höchste und vollkommenste Gut ist, hat sich wohl deshalb in Lehrbücher und selbst Katechismen so eingebürgert, weil der hl. Thomas ausdrücklich lehrt: *Deus propter se ipsum amandus est.* Was bedeutet nun dieser Ausdruck in der vorgelegten Ansicht? Wie ich einen wahren und guten Freund wegen seiner Vorzüge und schönen Eigenschaften, die er als mein Freund hat, liebe und mich freue einen solchen Freund zu besitzen, so soll auch für die Gottesliebe der erste Beweggrund sein, daß ich mit dem Urquell aller Schönheit und Vollkommenheit Freundschaft, das heißt gegenseitige Liebe haben kann.

Allein damit ist, wie der hl. Thomas selbst betont, vor allem die Liebe der Vollendung gekennzeichnet, für die ich Gott auch ganz anders, nämlich ihn selbst schauend, erkenne.

Auf dieser Welt erkennen wir ihn als unser höchstes Gut vor allem in seinen Wohltaten gegen uns; fortschreitend schätzen wir dann immer mehr seine Liebe gegen uns und zwar als die Liebe eines Gottes und erachten diese für unser höchstes Glück und Gut. Aber was ist dies im Vergleiche mit der Liebe des Vaterlandes, wo wir ihn schauen in seiner unendlichen Vollkommenheit und diese geschaute Vollkommenheit sich uns in Liebe mitteilt. Gott vorzüglich seiner selbst wegen lieben, erfüllt sich erst im Vaterlande; die Liebe des Weges zum Vaterlande ist noch eine unvollkommenere, aber sie genügt für den Weg und deshalb auch für die Rechtfertigung, die auf dem Wege geschieht. So muß es sein, sonst hätte uns die hl. Schrift und die gewöhnliche Predigt der Kirche etwas anderes gelehrt.

Gott seiner selbst wegen lieben heißt ferner wirklich ihn lieben und nicht nur uns, ihn nicht nur gerade insoweit lieben, als und damit wir von ihm etwas hoffen können; es heißt dies einfach ihn wahrhaft wohlwollend lieben. Allein diese Liebe geschieht nicht ohne Rücksicht auf uns, nur bleibt sie nicht innerhalb der engen Grenzen des eigenen Ich stehen. Sie ist dem Menschen nicht schwer und wird von ihm vielfach geübt; jedes irgendwie edle Herz ist derselben fähig Mitmenschen gegenüber; umso weniger kann sie uns unmöglich sein dem allgütigen Gotte gegenüber.

Darnach entscheidet sich auch die Frage, was vollkommene und was unvollkommene Liebe sei. In den theologischen Kontroversen wird dieser Unterschied für gewöhnlich als ein wesentlicher und nicht nur gradueller verstanden, also als ein solcher, der wesentlich verschiedene Motive voraussetzt. In der vollkommenen Liebe würde man nur Gott, in der unvollkommenen mehr oder weniger sich selbst lieben. Eine solche vollkommene Liebe werden wir vielleicht besser als wahre oder echte Gottesliebe bezeichnen. Nach den vorstehenden Ausführungen

und auch nach dem hl. Thomas gibt es aber keine Liebe, die vollständig ohne Rücksicht auf sich selbst wäre, schließt jede Liebe irgendwie Selbstliebe ein. Wahre und echte Liebe eines andern und auch zu Gott kann mithin nur noch eine solche sein, die nicht bloß auf sich sieht, sie ist jene wohlwollende Liebe, die vorhin gezeichnet wurde, deren Grund verschiedener Natur ist, aber immer eine Beziehung zum Liebenden einschließt. Unvollkommene Liebe kann dann nur noch jene Liebe sein, die zunächst nur Lohn und Strafe berücksichtigt und sich zum Wohlwollen nicht emporschwingt. Würden sie alles Höhere positiv ausschließen, dann würden sie jeder sittlichen Güte entbehren.

Die vollkommene und als solche rechtfertigende Reue ist nach der Lehre der Theologen jene, welche aus vollkommener oder wahrer Liebe entspringt. Sie wird die Sünde auffassen müssen gerade unter jener Rücksicht, unter der sie der Liebe zu Gott widerspricht; diese ist leicht aufzufinden. Einem wohlwollen, ihm zu Gefallen sein mögen, ist im direkten Widerspruche zur Beleidigung, die man demselben zufügt. Ferner strebt die Liebe nach dem Liebenden; ein Schmerz also, der über den Verlust Gottes und seiner Freundschaft durch die Sünde empfunden oder erweckt wird, ist sicher eine Liebesreue.

Der Ausdruck „reine Liebe", *amor purus* endlich müßte nach diesen Ausführungen folgendermaßen gedeutet werden. Er könnte nicht besagen, eine Liebe ohne jegliche Rücksicht auf den Liebenden; eine solche gibt es nicht und selbst das Vollkommene kann als solches in sich nicht Gegenstand der Liebe, auch nicht der des Wohlgefallens sein; ich muß ihm vielmehr eine Beziehung zu mir abgewinnen, um es lieben zu können. Darnach könnte reine Liebe noch entweder die Liebe des Wohlgefallens bedeuten oder jene, die man auch ausdrückt, wenn man sagt, man tue etwas nur aus Liebe. Das heißt aber: man verlangt keine Belohnung, weder für die aus Liebe gesetzte Tat noch für die Liebe; dabei kann aber diese Liebe, für die man nichts verlangt, aus verschiedenen Motiven und auch aus dem der Dankbarkeit

gegeben werden. Der Ausdruck „reine Liebe" fände auch so eine dem gewöhnlichen Sprachgebrauche vollends genügende Erklärung. In diesem „rein aus Liebe" könnte man vielleicht so weit gehen, daß man selbst eine Gegenliebe nicht ins Auge fasse, allein die Gottesliebe, von der man am meisten erwartet, daß sie reine Liebe sei, braucht nicht so weit zu gehen, da sie wesentlich Freundschaft und diese wesentlich gegenseitige Liebe ist.

Die vorgetragenen Ansichten sind nicht als neu zu bezeichnen; sie gipfeln in der Auffassung *amicitia est amor cum benevolentia*; in der Freundschaft haben wir es mit wohlwollender und begehrender Liebe zu tun; insofern schließen sie sich enger an *Amort* an, der diese Konzeption der Gottesliebe besonders ausarbeitet. Nur schienen einige Punkte besonders hervorzuheben zu sein und zwar der *amor complacentiae*, der sich schwer auf den *amor concupiscentiae* zurückführen läßt, ferner der eigentlich schon vom hl. Thomas gebrachte Unterschied zwischen der *charitas patriae* und der *charitas viae* und endlich, daß unsere Liebe und selbst Freundschaft zu Gott wesentlich die Liebe des Geschöpfes zum Schöpfer, des Kindes zum Vater bleibt, während die Freunschaftslehre des Aristoteles in ihrer ausgeprägten Form nur auf Gleichgestellte als solche anwendbar ist.

# Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquino

Eine kritische Studie

Von **F. Pelster** S. J.—München

(I. Artikel)

---

Noch vor kurzem stellte *F. Ehrle*[1]) die Forderung nach einer kritischen Lebensbeschreibung des größten Denkers der Scholastik. Diese Arbeit steckt sich kein so hohes Ziel. Sie beabsichtigt nur eine Vorbedingung, die freilich für jede kritische Biographie durchaus notwendig ist, zu erfüllen. Sie unternimmt den Versuch, die noch vorhandenen legendarischen Quellen zum Leben des hl. Thomas von Aquino auf ihr gegenseitiges Verhältnis und ihren inneren Wert zu prüfen. Allerdings ist es kein Neuland, das hier in Angriff genommen wird. Bereits im 17. Jahrh. haben die Bollandisten[2]) und in unserer Zeit besonders *J. A. Endres*[3]) und *D. Prümmer*[4]) auf dem Gebiete der Quellenforschung dankenswerte Arbeit getan. Trotzdem glaube ich, daß man bei Prüfung der einschlägigen Literatur den Eindruck empfängt, die Quellenanalyse und Quellenbeur-

---

[1]) Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Freiburg 1918) 23.

[2]) Acta Sanctorum Martii t. 1 (Antverpiae 1668).

[3]) Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquino. Hist. Jahrbuch 29 (1908) 537—58, 775—89.

[4]) Fontes vitae S. Thomae Aquinatis Tolosae 1 (1911), 2 (1912).

teilung sei noch nicht zu dem Grade der Klarheit gelangt, der auf Grund des teilweise recht verwickelten Materials zu erstreben ist.

Der größeren Übersichtlichkeit wegen schicke ich einen Abschnitt voraus, in welchem die bis jetzt bekannten legendarischen Quellen zusammengestellt werden. Es sei noch bemerkt, daß ich mich in der Untersuchung auf die Quellen zum Leben selbst beschränke. Die Aussagen über die nach dem Tode geschehenen Wunder, die verschiedenen Übertragungen des Leichnams besitzen ja ihren historischen Wert, kommen aber für eine Charakteristik des großen Scholastikers nicht in Betracht. Ebenso habe ich von dieser Arbeit die Untersuchung der Schriften, die eine durchaus notwendige, aber anders geartete Vorbedingung in einer kritischen Biographie bildet, völlig ausgeschlossen[1]).

## I. Übersicht über die legendarischen Quellen

Vor dem Jahre 1480 gab *Boninus Mombritius*, der Sprößling einer Mailänder Patrizierfamilie, Vitae et Acta Sanctorum heraus. Unter den aufgenommenen Lebensbeschreibungen findet sich der Auszug einer Vita S. Thomae Aquinatis, die den südfranzösischen Dominikaner *Bernard Gui* zum Verfasser hat. *Mombritius* gibt nicht an, woher die für den Druck benutzte Hs. genommen ist. Sie dürfte wohl einem Dominikanerkloster Mailands oder Oberitaliens entstammen. Den Erstdruck konnte ich nicht benutzen; doch haben im Jahre 1910 Benediktiner von Solesmes das Werk des *Mombritius* in zwei Bänden zu Paris neu herausgegeben[2]). Die Thomasvita ist ein Abdruck der ersten Auflage, ohne daß neue Handschriften zu Rate gezogen wären[3]).

Wiederum in Oberitalien, diesmal zu Venedig, wurde 1588 die von dem Süditaliener *Wilhelm von Tocco* verfaßte Biographie des Aquinaten gedruckt. Auch bei dieser Ausgabe kennen wir die handschriftliche Grundlage noch nicht. Es ist mir nicht gelungen, ein Exemplar dieses Druckes zu Gesicht zu bekommen. Den Bollandisten zufolge handelt es sich um einen Auszug aus

[1]) *M. Grabmann* wird darüber in nächster Zeit ein größeres Werk veröffentlichen.

[2]) *Boninus Mombritius*, Sanctuarium (Parisiis) 1910.

[3]) A. a. O. 2,743.

*Wilhelm von Tocco*[1]). Nach *Échard*[2]) war eine italienische Übersetzung dieser Vita bereits 1577 zu Venedig bei *Joh. Bapt. de Lectis* erschienen. Beide Drucke existierten zur Zeit *Échards* in der Barberini-Bibliothek.

Im ersten Märzbande ihres großen Unternehmens beschäftigen sich die Bollandisten *Gottfried Henschen* und *Daniel Papebroch* eingehend mit den Quellen zum Leben des Thomas von Aquino[3]). An erster Stelle veröffentlichen sie nach einer Hs., die damals im Besitz der Kreuzherren zu Köln war, seitdem aber verschollen ist, die Vita des *Wilhelm von Tocco.* Auf diese Vita folgt der hier zum ersten Male gedruckte Informationsprozeß, der im Jahre 1319 zu Neapel geführt wurde. Eine Hs., welche außer dem ersten Prozeß auch den 1321 zu Fossanova geführten zweiten enthält, liegt in der Pariser Nationalbibliothek, Cod. lat. 3112 und 3113 (15. Jhdt.)[4]). Der eben erwähnte zweite Prozeß ist bis heute noch nicht veröffentlicht; doch gedenkt *D. Prümmer* ihn in den Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis herauszugeben. Da derselbe nur Wunder enthält, dürfte er für unsere Untersuchung von geringerer Bedeutung sein. An dritter Stelle bringen die Bollandisten eine Kapitelangabe zu dem von *Bernard Gui* veröffentlichten Leben. Ein Teil der bei *Mombritius* fehlenden Wunder ist hier zum ersten Male gedruckt. Wenngleich *P. Mandonnet*[5]) und vor ihm *St. Baluze*[6]) das von *Gui* verfaßte wertvolle Verzeichnis der Schriften des Heiligen herausgegeben hat, so bleiben doch bis heute noch einzelne, wenn auch minder wichtige Teile der Vita unveröffentlicht. Wir haben eine Neuausgabe von *D. Prümmer* zu erwarten. Es folgen endlich bei den Bollandisten noch weitere Wunder und die Geschichte der Übertragung des Leichnams nach Toulouse. Beides hat für unsere Untersuchung keine Bedeutung.

Den Bollandisten verdanken wir auch die Kenntnis einer Reihe von Hss. der von *Bernard Gui* verfaßten Vita[7]). Sie nennen die codd. lat. 1218 und 3847 der Vatikanischen Bibliothek, eine

---

[1]) Bibliotheca hagiographica latina 2 (Bruxellis 1900) 1189.

[2]) Scriptores ordinis Praedicatorum 1 (Lutetiae Parisionum 1719) 552.

[3]) Acta Sanctorum Martii t. 1, 655—747.

[4]) Eine Beschreibung der Hs. geben die Bollandisten im Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis (Bruxellis 1889) 229.

[5]) Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin (Fribourg Suisse 1910) 67—72.

[6]) Vitae paparum Avenionensium II 7—9.

[7]) Acta Sanct. Martii 1, 656.

Hs. im Jesuitenkolleg zu Poitiers, in Paris bei St. Viktor, in der Kathedralbibliothek zu Prag[1]). Endlich berichten sie, daß der erste Band des im Kanonikerstift zu Rouge-Cloître (Rubeavallis) aufbewahrten Hagiologiums die von *Bernard* verfaßte Legende enthalte. Diese Hs. des berühmten belgischen Hagiographen *Johannes Gielemans* wurde von den späteren Bollandisten in der k. Familien-Fideikommiß-Bibliothek zu Wien wieder entdeckt[2]). Der cod. 9363 t. 1 birgt die Legende. Die Neuherausgeber des *Mombritius*[3]) können mitteilen, daß die Hs. der Chorherren von St Viktor jetzt in der Pariser Nationalbibliothek unter der Nr. 14997 ruht. Die Hs. des Jesuitenkollegs zu Poitiers liegt heute in der Stadtbibliothek zu Poitiers n. 255[4]). Eine weitere Hs. des 14. Jahrh., die aus der Kartause von Mont-Dieu stammt, wird in der Stadtbibliothek zu Charleville n. 88 aufbewahrt. Eine andere gleichfalls dem 14. Jahrh. angehörige Hs. ist in der Bibliothek von San Juan zu Barcelona (Arm. 1, III 22)[5]). Zur Zeit *Échards* war auch eine Hs. im Besitz der Dominikanerinnen zu Poissy[6]). Weitere Hss. hat *A. Poncelet*[7]) bekannt gemacht und beschrieben. Der cod. Vat. 3847 aus dem 14. Jahrh.[8]), der cod. Vat. 6218 aus dem 16. Jahrh.[9]) enthalten die vita des *Bernard Gui*. Weiterhin ist außer dem vorhin erwähnten cod. 9363 t. 1 n. 93 der k. Familien-Fideikommiß-

---

[1]) *J. A. Endres* macht darauf aufmerksam, daß cod. G 23,1 des Domkapitels zu Prag nicht die vollständige Vita, sondern das ebenfalls von *Gui* herausgegebene Sanctorale mit der gekürzten Vita enthält [Studien zur Biographie des hl. Thomas v. Aquin. Hist. Jahrb. 29 (1908) 550]. Ebenso scheint die gleichfalls von den Bollandisten erwähnte Hs. von Rougecloître (Rubeavallis) ein Teil des Sanctorale mit der gekürzten Vita S. Thomae zu sein.

[2]) De codicibus hagiographicis Johannis Gielemans (Bruxellis 1895) 53.

[3]) Sanctuarium 2 (Parisiis 1910) 743. Vgl. *L Delisle*, Notices sur les mss. de Bernard Gui, in: Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque Nationale 27 (1885) 296.

[4]) Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques des départements 5 (Paris 1879) 587.

[5]) *L. Delisle*, Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat. 27 II 296 u. 437.

[6]) Scriptores ordinis Praedicatorum I 549.

[7]) Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae Vaticanae. Bruxellis 1910.

[8]) A. a. O. 105.

[9]) A. a. O, 182.

Bibliothek zu Wien cod. 9394 (15. Jahrh.) derselben Bibliothek[1]) zu nennen.

Nach den Bollandisten stockte die Quellenveröffentlichung auf lange Zeit hinaus. Erst *J. A. Endres*[2]) erschloß im Jahre 1908 eine neue Quelle. Nach einer Wiener Hs. des von *Gui* verfaßten Sanctorale, dem cod. Palat. 4394, der aus dem 15. Jahrh. stammt, veröffentlicht er den Epilogus brevis de progressu temporis sancti Thomae. Dieser Epilogus zum Leben des Heiligen enthält einen Versuch *Gui's*, die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben des Aquinaten chronologisch festzulegen. Eine zweite Hs. macht *Endres* namhaft in dem eben erwähnten Cod. G 23,1 des Prager Domkapitels. *L. Delisle*[3]) zählt außerdem fünf Hss. des vierten Teiles des Sanctorale, die auch den Epilogus enthalten müssen, auf: Die Hs. 64 der Bibliothek zu Toulouse. Dieselbe ist unter der Leitung des Verfassers selbst für den Dominikanerkonvent zu Toulouse gefertigt. Die zweite Hs. cod. lat. 5406 der Nationalbibliothek zu Paris wurde durch *Bernard* dem Kardinal Peter de Mortemar gewidmet; die dritte, cod. 230 der Bibliothek zu Avignon stammt nach *Delisle* vielleicht von Johannes XXII her, der vierte cod. lat. 5407 der Pariser Nationalbibliothek ist eine Abschrift des 14. Jahrh., die wahrscheinlich um das Jahr 1378 für den Kardinal von Chanac geschrieben ist. Die fünfte cod. 297 der Bibliothek Alcobaça in Portugal gehört ebenfalls dem 14. Jahrh. an. Den Epilog ohne das Sanctorale konnte ich weiterhin feststellen in der Hs. 818 der Leipziger Universitätsbibliothek. Dieselbe stammt aus dem Leipziger Dominikanerkloster und ist 1344 geschrieben. Sie wäre also dem Alter nach hinter jene Hss. einzureihen, die unter der Leitung *Bernards* selbst entstanden. Der Titel der Schrift lautet hier f. $149^{vb}$ Cronica brevis de progressu temporis sancti Thome. Weitere Hss. dieser Cronica brevis hat wiederum *A. Poncelet*[4]) beschrieben. Die oben angeführten lateinischen Hss. der Vaticana: 1218, 3847, 6218 enthalten sämtlich auch die Cronica brevis. Ebenso der cod. Reginensis 145 aus dem 15. Jahrh.[5]). Endlich ist die Schrift auch in dem cod. 9394 (15. Jahrh.) der k. Familien-Fideikommiß-

---

[1]) Vgl. Anal. Boll. 14 (1895) 258.

[2]) Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin, Hist. Jahrb. 29 (1908) 551 f.

[3]) Notices et extraits 27 II 283: ein Nachtrag findet sich 436 f.

[4]) Catal. codd. hag. lat. Bibl. Vaticanae. (Bruxellis 1910) 81, 105, 182.

[5]) A. a. O. 308.

Bibliothek zu Wien vorhanden, der aus Rouge-Cloître bei Brüssel stammt[1]).

Bald nach dieser Veröffentlichung begann der Dominikaner und Professor an der Universität zu Freiburg in der Schweiz *D. Prümmer* das verdienstvolle Unternehmen, die Quellenschriften in den Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis zu sammeln und kritisch herauszugeben. Im Jahre 1911 erschien zu Toulouse als erstes Heft die Vita S. Thomae Aquinatis auctore *Petro Calo*. Die Vita ist aus dem großen Legendarium des im 14. Jahrh. lebenden Dominikaners *Petrus von Chioggia* entnommen[2]). *Prümmer* legte seiner Ausgabe die Hs. 17 f. $68^{V}$—$77^{R}$ der Marciana zu Venedig zugrunde. Dieselbe gehört dem 14. Jahrh. an und entstammt dem Dominikanerkonvent der hl. Johannes und Paulus in Venedig[3]). Zum Vergleich hat *Prümmer* den cod. lat. der Vat. Barberiniana 713 f. $336^{R}$—$350^{V}$ herangezogen. Diese Hs. ist vor 1341 noch zu Lebzeiten des *Petrus Calo* geschrieben[4]). Es sind dies die beiden einzigen uns bekannten Hss. dieser Vita. Ein früher im Konvent zu S. Dominicus in Bologna befindliches Exemplar war bereits 1660 verschollen. Eine andere in der Kathedralbibliothek zu York liegende Hs. des Legendariums ist unvollständig. Die Legende des hl. Thomas fehlt dort.

Im Jahre 1912 begann *Prümmer* die Herausgabe der Vita S. Thomae, die *Wilhelm von Tocco* zum Verfasser hat[5]). An Stelle der verlorenen Hs. der Kölner Kreuzherren legte er die Hs. 349 der Burney Bibliothek des Britischen Museums zugrunde. Außerdem führt er Varianten aus zwei weiteren Hss. an: Ein cod. Florentinus der Bibl. Nazionale (Conventi soppressi l. VII 27) wurde herangezogen. Er ist nach *Prümmer* kurz vor der Mitte des 14. Jahrh. geschrieben und gehörte früher dem Konvent von San Marco, scheint aber in Palermo geschrieben zu sein. Meines Erachtens stellt diese Hs. eine leicht veränderte Redaktion eines älteren Textes dar. Zweitens hat der Herausgeber den cod.

---

1) Anal. Boll. 14 (1895) 257.

2) Vgl. über die Person und das Werk des Autors die wertvolle Studie von *A. Poncelet*, Le légendier de Pierre Calo, in: Anal. Boll. 29 (1910) 5—116.

3) Eine sehr genaue Beschreibung findet sich bei *Poncelet* a. a. O. 45 f.

4) Vgl. *Poneclet* a. a. O. 45.

5) Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco (Toulouse 1912). M. W. ist die Ausgabe noch nicht abgeschlossen. Mir standen 136 Seiten (bis n. 64 bei den Bollandisten) zur Verfügung.

lat. 10150 der Vatikana verglichen. Auch diese Hs. gehört noch dem 14. Jahrh. an. Sie war früher Eigentum des Dominikanerklosters zu Orvieto[1]). An weiteren Hss., die aber nicht mehr verglichen sind, werden aufgezählt: 1. die Hs. 14547 der Münchener Staatsbibliothek 15. Jahrh.; 2. eine Hs. 318 aus der Bibliothek des Schottenklosters zu Wien 15. Jahrh.; 3 die ebenfalls dem 15. Jahrh. angehörige Hs. 310 der Stadtbibliothek zu Trier. An Auszügen aus der Legende *Wilhelms von Tocco* nennt *Prümmer* den cod. 395 der Universitätsbibliothek zu Utrecht, die Hs. IV 379 der Landesbibliothek zu Karlsruhe und den cod. lat. VIII B 9 der Nationalbibliothek zu Neapel.

Zu den von *Prümmer* genannten Hss. füge ich hinzu: 1. Die Hs. 214 des österreichischen Zisterzienserstiftes Heiligenkreuz[2]). Sie stammt laut Katalog aus dem 14. Jahrh. und schließt mit den letzten Worten der Nr. 123 bei den Bollandisten: „effectum suum habuit naturalem". 2. Von einer zweiten Hs., die im Besitz des kirchenhistorischen Seminars der Universität München sich befindet, erhielt ich durch Herrn Geheimrat Prof. *Pfeilschifter* Kunde. Die Hs., welche früher der Sammlung Philipps angehörte, ist im 14. Jahrh. geschrieben. Soweit ich nach einer leider nur flüchtigen Prüfung urteilen kann, gehört sie zu der von Clm 14547 und der Hs. der Bollandisten vertretenen Klasse. 3. Eine im wesentlichen vollständige Legende enthält auch Clm 18427 f. 230R—284Vb. Die Hs., die früher dem Kloster Tegernsee gehörte, stammt aus dem 15. Jahrh. Die Legende beginnt: Frater Thomas de Aquino de nobili comitum genere de domo Aquinorum und schließt wie die Legende der Bollandisten: virtus divine potencie, quod deerat virtuti nature. Der Prolog fehlt, ebenso sind einige Amplificationen z. B. n. 16 der Legende *Wilhelms* ausgelassen. Aber zur Klassifizierung der Hss. käme sie wegen verschiedener Varianten durchaus in Betracht. Über Clm 14547 sei bemerkt, daß er dem Exemplar der

[1]) Leider hat sich *Prümmer* meines Erachtens zu einseitig an den cod. Burney gebunden, der ja manche gute Lesarten bietet, aber keineswegs eine allesbeherrschende Stellung einnimmt. Ja es ist leicht möglich, daß einzelne glatte Lesarten durch Nachbesserung entstanden sind, während andere Hss. den ursprünglichen Text erhalten haben. Es hätte zuerst einmal die Verwandtschaft und Abhängigkeit der einzelnen Hss. festgestellt werden müssen. Dabei durften die jüngeren Hss. nur aus dem Grunde, weil sie späteren Ursprungs sind, nicht ohne weiteres vernachlässigt werden. So sind wir noch nicht zu einem Text gelangt, der in allem dem Original möglichst nahe steht.

[2]) Vgl. Xenia Bernardina II. 1 (Wien 1891) 173.

Bollandisten in manchen Punkten nahe steht. Trotz mancher Verderbnisse gehen andere Stellen auf eine bessere Überlieferung zurück, als der von *Prümmer* zugrunde gelegte Burneianus sie bietet.

Endlich sei noch auf einen eigentümlichen Mischtypus hingewiesen, der aus Verbindung der Legenden des *Wilhelm* und *Bernard* entstanden ist. Ich stellte ihn im cod. 818 der Leipziger Universitätsbibliothek fest, den ich vor einigen Jahren dank des gütigen Entgegenkommens der Leipziger Bibliotheksverwaltung in München einsehen konnte.

Die Pergamenths. zählt 152 Blätter in der Größe 30,5×22,5 cm. Sie stammt aus dem Dominikanerkloster in Leipzig. Der erste Teil f. 1Ra—119Rb enthält die Vitas fratrum des *Gerhard von Frachet*. Er ist im 13./14. Jahrh. geschrieben. Dann folgt f. 111Ra—145Rb die ebenerwähnte Legende des Aquinaten. Die erste Überschrift lautet f. 111Ra: De illustri prosapia sancti Thome et ortu ac nomine. f. 111Vb Inc.: Deus qui dixit de tenebris lumen splendescere, modernis temporis.. Es ist der Anfang der Legende *Wilhelms von Tocco* f. 145Rb Expl.: liberati a naufragio Deum pariter laudaverunt. Amen. Bei *Bernard Gui* heißt es im letzten Kapite der Wunder: liberati a naufragio Deum protinus et S. Thomam laudaverunt[1]). Auf die letzten Worte folgt von anderer Hand der Schluß, wie er bei *Gui* heißt: Multa quidem et alia signa . . et confidenciam et devocionem maiorem concipient ad eundem.

Alsdann folgt f. 145Va—149Vb die Kanonisationsbulle; darauf f. 150Ra—151Rb die Cronica brevis de progressu temporis sancti Thome, von der bereits oben die Rede war und der Widerruf der Pariser Verurteilung. Dieser beginnt: Universis praesentes litteras inspecturis Stephanus permissione divina Parisiensis episcopus.. und schließt: Datum apud Gentiliacum anno Domini M°CCC°XXXIIII° die Jovis ante sacros cineres. Amen. Nun kommt der Schluß der ganzen Legende. Explicit legenda beati Thome de Aquino sacre theologie doctoris ordinis fratrum predicatorum completa per manus Johannis de Westphalia. Anno domini M°CCC°XLIIII°, in die beatorum Gervasii et Prothasii martyrum. Amen. Deo gracias. Auf f. 152R ist dann noch eine Ablaßbewilligung für das Fest des hl. Thomas aufgezeichnet.

Leider war es mir zur Zeit nicht möglich, die Hs. auf ihre Abhängigkeit von *Wilhelm* und *Bernard* bis ins einzelne zu prüfen. Soweit aber meine Aufzeichnungen reichen, enthält diese Legende nur eine Mischung aus den Legenden des *Wilhelm* und *Bernard*, wobei letzterer den bei weitem größeren Teil beisteuern mußte.

---

[1]) ASS. Mart. I. Miracula S. Thomae Aquinatis n. 99, 722.

Auf eine andere Vita machte *P. Mandonnet*[1]) nach einer Mitteilung von *D. Prümmer* aufmerksam. Es ist eine Hs. des 14. Jahrh., n. 916 der Harley-Bibliothek im Britischen Museum, die mit dem Prooemium *Toccos*: Deus qui dixit de tenebris beginnt und mit den Worten schließt: Et infirmi veniebant ad sepulchrum dicti fratris Thome et communiter omnes sani recedebant. Nach *Mandonnet* ist diese Legende nicht mit der von *Wilhelm* verfaßten identisch; so enthält sie das Schriftenverzeichnis, das *Bartholomaeus von Capua* angibt. Wie dieselbe sich zur Leipziger Vita verhält, läßt sich aus den Proben nicht feststellen.

Wahrscheinlich mit der Leipziger Vita identisch ist die vorhin genannte Hs. 9394 der k. Familienfideikommiß-Bibliothek zu Wien, auf welche die Bollandisten[2]) zuerst aufmerksam machten. Sie enthält nach den Angaben des Beschreibers die Vita des *Bernard Gui* mit der Vorrede des *Wilhelm von Tocco*. Dieses deutet sehr auf die Legende der Leipziger Hs. hin. Ebenso vermute ich in dem Cod. lat. 532 der Pariser Bibliothek des Arsenals[3]) (15. Jhd.) ein Exemplar der Leipziger Legende; denn die Vita beginnt: Deus qui dixit de tenebris lumen. Ihr folgt aber ebenso wie in der Leipziger Hs. die Cronica brevis de progressu temporis.

Zwei weitere Legenden, die von den eben genannten sicher verschieden sind, werden ebenfalls von den Bollandisten erwähnt. Die erste stammt aus der Leopold.-Laurentiana zu Florenz[4]). Inc.: B. Thomas de Aquino ordinis fratrum Praedicatorum fuit prophetatus. Expl.: daret sibi gratiam servandi virginitatem. Nach den Bollandisten hat *Th. Malvenda*[5]) in seinen Annales Praedicatorum dieselbe ausgeschrieben. Die zweite ist im cod. VIII B. 9 f. 93v—98v der Biblioteca Nazionale zu Neapel enthalten[6]). Inc.: In vestibulo horti et nemoris. Expl.: cui adversariorum nullus resistere potuerit, nisi qui veritatem contemnendo rapide proterviret.

An letzter Stelle sei die Chorlegende erwähnt. Gedruckt wurde dieselbe zugleich mit der Vita des Heiligen *auctore Antonio Pizamano*[7]) und den Opuscula zu Venedig 1496 u. 1498. Hand-

[1]) Des écrits authentiques de S. Thomas d' Aquin (Fribourg Suisse 1910) 44 A. 1.

[2]) Anal. Boll. 14 (1895) 254.

[3]) Catalogue des ms. de la bibliothèque de l'arsenal (Paris 1885) 388.

[4]) Bibliotheca hagiographica latina 2 (Bruxellis 1901).

[5]) Annalium sacri ord. Praedicatorum centuria prima (Neapoli 1627) 594—603.

[6]) Anal. Boll. 30 (1911) 169.

[7]) Die Vita des *Pizamano* schöpft nur aus anderen uns bekannten

schriftlich ist sie z. B. im Archiv des Kapitels von S. Peter cod. A. 9 aus dem Jahre 1339 enthalten[1]). Ein Vergleich mit der Legende *Bernards* ergab mir, daß diese Chorlegende nichts anderes ist als ein Auszug aus derselben.

Hiermit ist die Übersicht über die selbständig auftretenden mittelalterlichen Legenden des Aquinaten, soweit unsere heutige Erkenntnis reicht, abgeschlossen. Aus praktischen Gründen mußte ich mich in der Hauptsache auf die drei Legenden des *Bernard Gui, Wilhelm Tocco* und *Peter Calo* beschränken. Doch glaube ich nicht, daß dies ein großer Nachteil ist. Soweit ich feststellen konnte, sind die späteren Legenden nichts als Auszüge oder Kontaminationen.

## II. Die von Bernard Gui verfaßte Vita S. Thomae

Die Grundfrage für meine Arbeit lautet: In welchem Verhältnis stehen die einzelnen Legenden zu einander? oder bestimmter: Gibt es eine primäre Quelle, von der alle übrigen ganz oder zum Teil abhängen? Ist diese Frage gelöst, so scheint der Weg für die nähere Beurteilung der einzelnen Quellen gebahnt zu sein. Ich beginne damit, die Beziehung zwischen der von *Bernard Gui* verfaßten Vita und der Legende des *Wilhelm von Tocco* klarzustellen; denn hierdurch ist der Schlüssel für die Lösung weiterer Fragen gegeben.

Über die Person des *Bernard Gui* oder *Bernardus Guidonis*, wie der Name in lateinischen Quellen lautet, sind wir dank der grundlegenden Arbeit von *L. Delisle*[2]) recht genau unterrichtet. Ich hebe nur das für meinen Zweck Wichtigere kurz hervor. *Bernard Gui*[3]) wurde 1261 oder 62 zu Royères (Dep. Haute-Vienne) geboren. Am 16. September 1280 legte er im Dominikanerorden die Profeßgelübde ab. Nachdem Bernard 1290 seine theo-

---

Quellen, zumal aus *Wilhelm von Tocco.* Sie ist deshalb kritisch ohne Wert.

[1]) Vgl. Catalogus codic. hagiogr. lat. Bibliothecarum Romanarum praeterquam Vaticanae (Bruxellis 1909) 31 n. 44.

[2]) Notice sur les manuscrits de Bernard Gui, in: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 27 II (Paris 1879) 169—455.

[3]) Über Namen und Lebenslauf vgl. *Delisle* a. a. O. 170—88.

logischen Studien zu Montpellier vollendet hatte, wirkte er seit 1294 mit nur kurzen Unterbrechungen als Prior der Klöster von Alby, Carcassonne, Castres und Limoges. Von 1308—1323 übte Gui das Amt eines Inquisitors zu Toulouse aus. Wichtig für diese Untersuchung ist, daß er vier Jahre lang Generalprokurator seines Ordens an der Kurie zu Avignon war. Bezeugt ist sein Aufenthalt dortselbst für die Jahre 1317 und 1318. Zur Belohnung für die großen Verdienste, die sich Bernard um die Kirche erworben hatte, wurde er von Johann XXII am 26. August 1323 zum Bischof von Tuy in Kastilien ernannt[1]). Doch vertauschte er bereits im folgenden Jahre am 20. Juli seinen Sitz mit dem Bistum Lodève[2]), in dessen Hauptstadt er am 21. März 1325 feierlich eingeführt wurde. Gui starb am 30. Dezember 1331 auf dem Schloß Lauroux bei Lodève.

Bernard gehört ohne Zweifel zu den hervorragendsten Geschichtschreibern, die sein Orden im Mittelalter hervorbrachte. Seine Bedeutung liegt einmal auf dem Gebiete der Welt- und Kirchengeschichte; er ist Verfasser der bekannten Flores Cronicorum, einer Papstchronik, einer Chronik der Kaiser und der Könige von Frankreich, von verschiedenen Bischofslisten. Von besonderem Werte sind aber seine Schriften für die Geschichte des Predigerordens. So verfaßte er den Katalog der Magistri generales des Ordens, der Provinzialprioren der süd- und der nordfranzösischen Provinz sowie auch der Provinz von Dänemark, ein Verzeichnis sämtlicher Häuser des Ordens; er schrieb eine Geschichte der Männer- und Frauenklöster im Bereich seiner Mutterprovinz; er veranstaltete eine Sammlung der Akten der Generalkapitel; er war es auch, dem wir das höchst wertvolle Verzeichnis der Pariser Doktoren und der Schriftsteller seines Ordens zu danken haben[3]).

---

[1]) *C. Eubel O. Min. Conv.*, Hierarchia catholica medii aevi 1² (Monasterii 1913) 501. [2]) A. a. O. 310.

[3]) Über das einzelne vgl. die Abhandlung von *L. Delisle*; über das Verzeichnis der Pariser Magistri in theologia und der Schriftsteller *H. Denifle*, Quellen zur Gelehrtengesch. des Predigerordens in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2 (1886) 165—240.

Uns interessieren hier besonders die Vita S. Thomae Aquinatis, die er, wie bereits bemerkt, später in gekürzter Form in das Sanctorale aufnahm, und die von *Endres* herausgegebene Cronica brevis de progressu temporis S. Thomae de Aquino. Die erste und wichtigste Frage lautet: Wie verhält sich die Vita des Bernard Gui zu dem Leben, das Wilhelm von Tocco zum Verfasser hat? Die Bollandisten[1]) vertraten die Ansicht, daß Bernard von Wilhelm abhängig sei. Eine nähere Begründung ihrer Behauptung boten sie jedoch nicht. Demgegenüber verteidigte *J. A. Endres*[2]) die Auffassung, daß Bernard die Priorität gebühre. Gui habe vor dem Informationsprozeß von 1319 eine selbständige Vita verfaßt, die bald darauf durch Wilhelm von Tocco benutzt worden sei. Später habe er noch einzelne Zusätze angefügt und vor allem die Wunderberichte aus den beiden Kanonisationsprozessen ergänzt[3]). *P. Mandonnet*[4]), der die gleiche Frage berührte, schloß sich ebenso wie die Bollandisten[5]) im wesentlichen an *Endres* an. Auch er trat für eine doppelte Redaktion ein. Zu der ersten, die vor 1319 erfolgte, fügte Bernard nach 1323 die Wunder hinzu. Er hat die Ergebnisse der vorläufigen Untersuchung, die Wilhelm von Tocco im Juli-August 1318 nach Avignon brachte, und die mündlichen Mitteilungen desselben für seine Legende verwertet. Somit kann die erste Redaktion

---

[1]) ASS. Martii I (Antverpiae 1668) 655.

[2]) Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin, in: Hist. Jahrb. 29 (1908) 540—49.

[3]) Wenn *Endres* glaubt, Bernard tue hier im Zusammenhang mit der Genesung der Nichte Johanns XXII seiner selbst Erwähnung, so ist ein Versehen unterlaufen [ASS. Martii I Miracula S. Thomae Aquinatis n. 86, 721]. Der fragliche Dominikanerbischof von Lodève ist nicht Bernard, sondern Jakob de Concoz, der nach *Eubel* I 310 von 1318—1322 diesen Bischofsitz inne hatte. Das Ereignis spielt nämlich vor 1323, Bernard wurde aber erst 1324 zum Bischof von Lodève ernannt.

[4]) Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin (Fribourg Suisse) 1910, 64 A. 3.

[5]) Bibliotheca hagiographica latina. Supplementum (Bruxellis 1911) 294.

nicht vor Ende 1318 entstanden sein, ja wenn das Verzeichnis der Schriften des Heiligen zur ersten Redaktion gehört, nicht vor 1320; denn dieses setzt den von *Mandonnet* so bezeichneten „offiziellen" Katalog des *Bartholomaeus von Capua* voraus. So *Mandonnet*. Indes *Endres* sowohl wie *Mandonnet* fanden bei *Prümmer* [1]) entschiedenen Widerspruch. Dieser unternahm es, einzelne Beweise von *Endres*, besonders solche, die auf innere Gründe sich stützen, zu entkräften. Einer wichtigen Beweisstelle ferner, die *Endres* dem Schluß der ebenfalls von Gui herrührenden gekürzten Vita des Sanctorale entnahm, suchte *Prümmer* eine andere Deutung zu geben. *Prümmer* [2]) selbst ging einen neuen Weg: Wilhelm von Tocco ebenso wie Bernard Gui und der später zu behandelnde *Peter Calo* haben aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft, die er in gewissen „*historiae*" vermutet, von denen *Tholomeus von Lucca* in seiner Kirchengeschichte redet.

Um in der verwickelten Frage nach der Priorität sicherer zu gehen, untersuchen wir zuerst, wie denn Bernard Gui anderweitig ihm zu Gebote stehende Quellen benutzt. Aus den so gewonnenen Ergebnissen fällt vielleicht auf das Problem, das uns beschäftigt, einiges Licht. Eine solche Untersuchung ist möglich; denn wir wissen mit Bestimmtheit, daß er im zweiten Teile und auch an der einen oder andern Stelle des ersten Teiles den Informationsprozeß als Grundlage seiner Darstellung benutzt hat. Im zweiten Teile der Vita sagt nämlich Gui: Ea vero, quae secuntur inferius sub compendio ac breviloquio, ne sermo prolixior legentibus afferret fastidium, collecta sunt et accepta tam de prima quam de secunda inquisitione facta de vita, conversatione ac miraculis eiusdem per inquisitores ab apostolica sede datos sub anno dominicae incarnationis M°CCC°XIX° usque ad eius canonizationem [3]). Ich wähle das erste Wunder aus, da dieses

[1]) Vita S. Thomae Aquinatis auctore *P. Calo*, in: Fontes vitae S. Thomae Aquinatis I (Tolosae 1911) 9 A. 12 und Vita S. Thomae Aquinatis auctore *Guillelmo de Tocco* (Tolosae 1912) 59—61.

[2]) A. a. O. 54 A. 1, 61.

[3]) *B. Mombritius*, Sanctuarium 2 (Parisiis 1910) 588.

allein bei *Mombritius* angeführt wird. Ein weiteres Beispiel liefert aber auch der erste Teil der Legende. In dem Bericht über eine Erscheinung, welche der Dominikaner Albert von Brescia gehabt haben will, sagt Gui[1]) zum Schluß: Haec deposuit testis fidelis et verax iuratus frater, qui a praedicto fratre Alberto Brixiensi audivit seriem visionis in inquisitione de vita et miraculis coram iudicibus ad hoc a sede apostolica deputatis. Auch hier ist also der Prozeß die Vorlage. Ich stelle die Berichte nebeneinander.

| Processus n. 6—7 ASS. Martii I 688. | *Gui, Mombritius* II 588. |
| --- | --- |
| Dominus Petrus Grassus de Neapoli miles, regis commissarius et familiaris . . . interrogatus super miraculis eiusdem fratris Thomae dixit, .. quod ipse miles privatus per menses decem vel circa virtute et usu solito brachii sui dextri, adeo quod nec de ipso brachio nec de manu propria usus solitos exercere <poterat> imo nec caput pectere vel infulam sub mento ligare, nisi per alium adiutorem, habuit . . . | Dominus Petrus Grassus de Neapoli, miles regis et consiliarius, per decem circiter menses privatus extiterat virtute naturali et solito usu brachii dextri sui, adeo quod de ipso brachio nec de manu poterat se iuvare. |
| Romam accedere peregre, . . . et cum esset in via, occurrit circa Terracenam attendere de beato corpore dicti fratris Thomae, quod audiverat alias fuisse sepultum in monasterio Fossaenovae | Hic Romam vadens peregre, dum esset in via, iter faciens prope monasterium Fossenovae occurrit ei memoria sancti Thomae de Aquino. |
| et tunc in mente concipiens et etiam fidem sumens posse de passione dicti sui brachii ex ipsius sancti meritis adiuvari destinavit et vovit in animo illuc omnino divertere . . . Genuflexus in terra ante dictum sepulcrum pro recuperanda sanitate dicti sui brachii per haec verba dixit se dominum exorasse . . . | Et tunc mente concepit spemque et fiduciam sumpsit, quod de passione brachii sui posset eius meritis liberari, vovitque in animo suo ad eius sepulchrum accedere et accessit. Flexisque genibus in terra ibidem oravit Deum, ut sancti Thomae meritis perciperet deperditi brachii sanitatem. |

---

[1]) A. a. O. 587.

Processus n. 66 ASS. Martii I 708.

Dictus frater Albertus <deBrixia> existens specialis imitator doctrinae dicti fratris Thomae frequenter legendo asserebat dictum fratrem Thomam sanctum esse ... dicens: Ego scio, fratres carissimi, quod ipse est magnus sanctus in coelo. De cuius assertione frequenter audita dictus deponens cum alio socio suo dictum fratrem Albertum diu rogaverunt et tandem adiurationibus compresserunt, ut eis diceret, quomodo tam certitudinaliter dictum fratrem Thomam assereret esse sanctum in vita aeterna. Qui, ne videretur nomen domini contemnere, per quod fuerat adiuratus, dixit: Filii carissimi vos scitis, quomodo secutus sum in omnibus doctrinam fratris Thomae de Aquino et frequenter admiratus sum, quomodo potuit in tam parvo tempore, quo vixit, ad tantam sanctitatem et scientiam pervenire.

*Gui, Mombritius* II 587.

Vir religiosus devotus et doctus, frater Albertus Brixiensis ordinis fratrum praedicatorum, saepenumero legendo et alias inter loquendum fratrem Thomam sanctum asserebat sic dicens: Scio profecto fratrem Thomam magnum in coelo sanctum esse. De qua quidem assertione a duobus fratribus aliquando sciscitatus obsecratusque et adiuratus, ne nomen domini, per quod admiratus <adiuratus> fuerat, spernere videretur, ait illis:

Carissimi filii et fratres in Christo, vos non latere puto, quo pacto doctrinam sancti Thomae legendo, docendo et scribendo in omnibus sum sequutus. Admiratus autem saepius, quomodo in tam parvo quo vixit tempore ad tantam vitae sanctitatem, doctrinae scientiam atque scripturarum profunditatem pervenire potuerit.

Beim Vergleich der beiden Berichte ergibt sich unmittelbar, daß Gui bei seinen Änderungen von der Absicht zu kürzen und von stilistischen Rücksichten geleitet wird. Da es ihm mehr auf das Wesentliche ankommt, so kürzt er die behagliche Breite der Erzählung. *Petrus Grassus* berichtet ausführlich über all die Handlungen, an deren Vollzug ihn sein Leiden hinderte; Gui sagt kurz: <nec> de ipso brachio nec de manu poterat se iuvare. Wie kurz erzählt er und wie umständlich sein Gewährsmann den Hergang bis zur Aussage des Albert von Brescia. Ebenso ist der Bericht über die Reise des Petrus Grassus nach Rom bei Gui beträchtlich beschnitten. Ähnlich verrät sich nicht selten ein ausgesprochenes Streben nach

sprachlicher Glätte und Korrektheit. So fehlt das ermüdende, stets wiederkehrende *dictus* des Urkundenstiles fast vollständig. An die Stelle von *decem menses vel circa* ist das besser klingende *per decem circiter menses* getreten; an Stelle des *habuit Romam accedere* steht *hic Romam vadens peregre*; für *occurrit attendere* heißt es *occurrit memoria*, für *ex meritis adiuvari* — *meritis liberari*. Für *ego scio quod ipse est magnus sanctus in coelo* gebraucht Gui den Akkusativ mit dem Infinitiv, wobei er zugleich die Zwischenstellung anwendet: *Scio profecto fratrem Thomam magnum in coelo sanctum esse*. Man beachte ferner die bewußte Steigerung: *sciscitatus, obsecratus, adiuratus*, die Zwischenstellung: *quomodo in tam parvo quo vixit tempore . . . pervenire potuerit*. Daß man übrigens schon zu jener Zeit die stilistische Eigenart des Bernard Gui erkannt, scheint aus einer Aufschrift hervorzugehen, die ein Exemplar des Sanctorale, das Gui für den Konvent zu Toulouse abschreiben ließ, trägt. Dort heißt es: *frater Bernardus Guidonis . . . compilavit de novo stilo valde veridico et diserto vitas sanctorum*[1]).

Nunmehr können wir an die Prioritätsfrage zwischen Wilhelm von Tocco und Bernard Gui herantreten. Ich wähle als Vergleichstelle den ersten Teil des Berichtes über die Annahme des Magisterium aus.

| *Wilh.* ASS. Martii I n. 17,644; *Prümmer* c. 16,84. | *Gui, Mombritius* II 580. |
|---|---|
| Post decursum studii studiose vel fructuose completum, cum tempus instaret, quo bachallarii theologiae erant Parisiensi cancellario praesentandi, non servato ordine secundum anticipationem temporis consueto, mandavit praedictus cancellarius priori Parisiensi ordinis fratrum praedicatorum, ut ex parte sua mandaret praedicto fratri Thomae, ut ad recipiendum magisterium in theologia non obstante | Expleto igitur cursu bachalarii in legendo sententias Parrhysius gratiose, tempus advenit, quo erat magisterii in theologia nomen et rem magistralemque cathedram accepturus, ut eius doctrina tanquam lucerna super candelabrum exaltata omnibus, qui sunt in domo domini, circumquaque diffusa eminentius refulgeret. Mandat itaque cancellarius Parrhysiensis, priori fratrum predicatorum, ut ipsum |

[1]) *L. Delisle*, Notices et extraits 27 II 426.

consuetudine, qua erant sibi alii praeferendi, sine contradictione aliqua se pararet.

Thomam bachalarium pro suscipiendo magisterio repraesentet.

Nehmen wir mit *Endres* die Priorität von Bernard Gui als gegeben an, so tauchen die Fragen auf: Warum läßt sich Wilhelm, der so sehr die Vergleiche und die Amplifikationen liebt, den biblischen Vergleich mit der *lucerna super candelabrum exaltata* entgehen? Warum verwandelte er das im ganzen leichtflüssige Latein des Gui in ein so schwerfälliges Satzungeheuer? Ist dagegen Wilhelm die Vorlage, so ist alles klar. Gui verändert aus stilistischen Gründen mehrfach den Satzbau. Das Gleichnis führt er zur Veranschaulichung und Belebung neu ein, wie er es auch sonst hie und da tut. Das *magisterii nomen et rem* erinnert an das gleichfalls von ihm gebrauchte *re et nomine Bonus*. Es zeigt sich auch hier das Streben nach Kürzung der weitschweifigen Redseligkeit eines Wilhelm von Tocco.

Völlig ausschlaggebend und zugleich sehr charakteristisch für die bewußte Stilkunst des Bernard Gui scheint mir die Schilderung der Gefangenschaft und Versuchung des jungen Ordensnovizen.

*Wilhelm*, ASS. n. 10,661; *Prümmer* 10,74.

In tali autem carcere iuvene diligentius coarctato, quamvis privato lumine et exitus libertate, lumen ei in tenebris affuit . . Qui dum arctabatur in corpore, solvebatur in mente, cui tantum spiritualis intelligentiae radiis Deus miserator illuxit, quod ibi bibliam perlegit . . . Qui, ut certam faceret per bona opera suae vocationis electionem per gratiam, sic orationi, lectioni et contemplationi totaliter se donavit, quod nullis persuasionibus, tentationibus, minis terroribus aliisque variis inductionibus, quibus aliquando gravium personarum corda consueverunt

*Gui, Mombritius* II 568.

Interea devotus iuvenis velut alter Joseph carcere clauditur. In caeli spacia contemplanda mente discurrit. Et sicut, dum legit cum ipso Deus loquitur, ita dum orat, ipse cum Deo dulciter fabulatur. Non defuerunt autem ipsi incluso adversa diversorum molimina et, si licet credere, nefaria temptamenta. Sed non deicitur levibus flatibus arbor firmis innixa radicibus, quia, quem spiritus Dei stabilivit, nullatenus commovetur. Veniunt tandem ad locum carceris fratres eius carne, non spiritu; non iam ut prius blanditiis pulsant, sed iniuriis et terroribus provocant

allidi, iuvenis animus potuit immutari, imo plus roboris ex impugnatione collegit, quo plures ictus certaminum impugnatus accepit. Quem cum fratres post reditum gravius impugnarent, tentaverunt per iniuriam perturbare, quem per terrores non poterant frangere nec persuasionibus emollire. Unde fecerunt sibi dilaniari habitum praedicti ordinis, ut prae verecundia dilaniatum deponeret et alium indueret, qui placeret. Qui, cum illatam iniuriam patientissime tolerasset, quasi Christum induisset in dicto habitu, illius semicintiis se involvit.

et lacessunt. Ipse autem, ut blandientes contempserat, ita despicit irritantes. Nam, cum habitum ordinis, quo induebatur, laniassent in eius corpore, ut sic pia <prae?> verecundia dilaniatum dimitteret et alium indueret, qui placeret, ipse patienter sustinuit iniuriam et semicintiis, quae residua fuerant, involvitur, in maiori iniuria maiorem per patientiam victoriam assecutus.

Bernard beginnt damit, Thomas mit dem biblischen Joseph zu vergleichen, den seine Brüder verfolgten. Es folgt die Schilderung unter beständiger Hervorkehr der Gegensätze. Der enge Kerker, der weite Himmel; Gott spricht mit ihm, er spricht mit Gott. Ein neuer Vergleich: Thomas der Baum, der seine Wurzeln tief ins Erdreich gesenkt hat. Eine Reihe von Antithesen: *fratres carne, non spiritu, non blanditiis, sed iniuriis.* Der Chiasmus: *ut blandientes contempserat, ita despicit irritantes.* Wir haben also bei Gui augenscheinlich bewußte Kunst. Warum sollte nun Wilhelm von Tocco all das zerstören, um etwas viel Schlechteres an die Stelle su setzen? Wir würden die Änderungen nicht verstehen, während sie bei Gui aus seiner Tendenz leicht erklärt werden können.

Weiterhin mache ich auf folgendes aufmerksam: Es könnte befremden, daß Bernard Gui das vierte Kapitel des Wilhelm von Tocco, das über die schriftstellerische Tätigkeit des Heiligen und über seinen Kampf gegen Häresie und Irrtum handelt, scheinbar völlig übergeht. Doch ist dies leicht erklärlich: Er will zu Schluß der Vita auf Grund eines älteren Kataloges, des Verzeichnisses bei *Tholomeus von Lucca* und der Handschriften ein viel vollständigeres Schriftverzeichnis bieten, als Wilhelm es

tut[1]). An dieser Stelle setzt er dafür einen allgemein gehaltenen Lobpreis auf die Wissenschaft und die Schriften des Thomas. Daß aber Wilhelm seine Vorlage ist, erweist sich auch hier; denn Gui bemerkt ausdrücklich: Supervacaneum autem est recensendo errores describere, quos idem veritatis doctor scripturarum suarum tamquam falce acutissima valuit extirpare[2]). Wenn man Wilhelm als Vorlage annimmt, ist diese Bemerkung vollständig verständlich; denn dieser behandelt an der entsprechenden Stelle die Irrtümer, die Thomas bekämpft hat. Ferner zeigt der Schriftenkatalog an einer Stelle deutlich, daß auch Wilhelms Verzeichnis dem Bernard bekannt ist. Gui schreibt: Scripsit etiam librum, qui intitulatur Summa contra gentiles, quem quatuor libris distinxit. Est autem stilo disertum et rationum novitate et subtilitate profundum; in quo praecipue opere, cum ipsum scriberet, frequenter inventus est a sensibus exterioribus sic abstractus, ut videretur totaliter divinis intentus[3]). Bei Wilhelm von Tocco heißt es: Scripsit etiam librum, qui intitulatur Contra gentiles, stilo disertum et rationum novitate et subtilitate profundum ... Unde cum praedictum librum scriberet, frequenter visus est quasi totaliter a sensibus alienus, qui divinis revelationibus semper erat intentus[4]). Wilhelm berührt sich in dem Schriftenverzeichnis sonst gar nicht mit Gui. Warum sollte er da nur diesen einen Satz aus dem so ausführlichen Verzeichnis des Gui entnommen haben, im übrigen aber ganz selbständig vorangegangen sein, wo er es so leicht hatte, sich nach dem Vorliegenden zu richten. Bei Gui dagegen, der sich überallher das Material für seinen Schriftenkatalog holte,

[1]) Vgl. über den Katalog und die mit ihm zusammenhängenden Fragen: *P. Mandonnet*, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, Fribourg Suisse 1910 und meinen Artikel: „Der Katalog des Bartholomaeus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquin" in dieser Zeitschr. 41 (1917) 820—832.

[2]) *Mombritius* II 571.

[3]) *P. Mandonnet*, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin (Fribourg 1910) 68.

[4]) *Pr.* e. 17,87. ASS. Mart. I n. 18,665.

ist es ganz erklärlich, daß er auch einen Satz aus Wilhelm entnahm, der ja sonst seine Vorlage bildete. Außerdem begegnen wir hier wieder der für Bernard bezeichnenden Art der stilistischen Nachbesserung.

Es dürfte durch die angeführten Parallelstellen erwiesen sein, daß zum wenigsten dem Bernard Gui nicht die Priorität zukommt. Es bleibt noch die Frage, ob beide etwa aus einer gemeinsamen Quelle schöpfen. Bevor ich auf dieselbe eingehe, muß ich mich mit den Gründen auseinandersetzen, die *Endres*[1]) für seine Ansicht vorbringt. Es sind deren vor allem zwei: Einmal zeigt Gui in der Erzählung eine schmucklose Einfachheit und Schlichtheit, eine relative Natürlichkeit und Absichtslosigkeit. Wilhelm dagegen ist gekennzeichnet durch stoffliche Erweiterungen, viel öfter aber durch Zutaten, die nur auf eine freie Ausschmückung des vorliegenden Stoffes oder auf rhetorische und moralisierende Amplifikationen hinauslaufen. In diesem Punkte scheint nach den bisherigen Ausführungen die Sache anders zu liegen. Richtig ist, daß Gui kürzer und einfacher schreibt. Aber diese Kürze und Schlichtheit ist nicht ungesuchte Natürlichkeit, sondern durchaus bewußtes, künstlerisches Umgestalten. Es handelt sich nicht um rhetorische Texterweiterung vonseiten Wilhelms, sondern um absichtliche Kürzung von Weitschweifigkeiten auf seiten Bernards. Der Vergleich von ganz beliebigen Parallelstellen wird immer wieder diese Beobachtung bestätigen. Wenn Bernard den einen oder andern Zug übergeht — es sind deren sehr wenige — so hat dies in dem Streben nach Kürze eine befriedigende Erklärung. Das eine oder andere Mal, wie in der Erzählung vom nächtlichen Sturm in Roccasicca mag es sich auch um eine spätere Zutat bei Wilhelm handeln.

Einen zweiten Beweis entnahm *Endres* folgender Stelle des Sanctorale, das Gui um 1329 verfaßt hat. Multa quidem et alia signa et miracula operatus est Deus meritis

[1]) Vgl. Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin, Hist. Jahrb. 29 (1908) 543 f.

S. Thomae, quae non sunt scripta in praesenti speculo brevitatis causa, sed quam plurima collegimus sub compendio tam de prima quam de secunda inquisitione solemni, facta de vita, conversatione et miraculis eiusdem per inquisitores ab apostolica sede datos, sub anno dominicae incarnationis $\mathrm{M^{0}CCC^{0}XIX^{0}}$ usque ad eius canonizationem quae facta fuit postmodum quadriennio iam elapso XV kal. Augusti anno a Verbi incarnatione $\mathrm{M^{0}CCC^{0}XXIII^{0}}$. Quae conscripsimus in fine libelli, *quem prius scripseramus de ortu, vita et obitu eiusdem*[1]). *Endres* bezog das „*prius*" auf den Informationsprozeß. Der Sinn wäre demnach: das Leben des Aquinaten ist vor dem Prozeß geschrieben. Nachher sind alsdann die Wunder hinzugefügt. *Prümmer*[2]) weist diese Behauptung mit aller Entschiedenheit zurück. Nach ihm ist *prius* einfach auf *speculum praesens* zu beziehen, so daß der Sinn wäre: Dies haben wir zu Schluß des Büchleins aufgezeichnet, das wir wir früher einmal geschrieben haben (*scripseramus* gleich *scripsimus*). Ich glaube, diese Erklärung läßt sich nicht aufrecht erhalten. Daß ein Plusquamperfekt völlig gleichbedeutend ist mit einem Perfekt, mag bei einem andern mittelalterlichen Schriftsteller weniger Bedenken erregen; anders bei Gui, der sehr genau zwischen Vergangenheit und Vorvergangenheit unterscheidet. Dies Moment wird noch durch das hinzugefügte *prius* verstärkt. Zudem würde der Wechsel in unserm Falle ganz unverständlich, da ja *conscripsimus* und *scripseramus* völlig gleichzeitig wären. Gleichwohl halte ich die von *Endres* gegebene Deutung nicht für die allein mögliche, ja nicht einmal für die nächstliegende. M. E. unterscheidet Gui zwischen der Abfassungszeit des *libellus de ortu, vita et obitu* und der Zeit, da er die Wunder zu diesem *libellus* hinzufügte. Der Sinn der Stelle wäre also: Wir haben sie <die Wunder> zu Ende des Büchleins aufgezeichnet, das wir schon vorher, d. h. zu einem unbestimmten Zeitpunkt vor Hinzufügung der Wunder geschrieben hatten. *Scripseramus* ist also, wie es auch an

---

1) A. a. O. 547 f.

2) Fontes vitae S. Thomae Aquinatis [illegible]9 A. 2.

und für sich am nächsten liegt, vorzeitig zu *conscripsimus.* Mit dieser Erklärung fällt allerdings der wichtigste äußere Grund für die Hypothese von *Endres.* Das Leben kann, soweit diese Stelle in Betracht kommt, sowohl vor wie nach dem Prozeß verfaßt sein.

Es wird fernerhin geltend gemacht, daß Bernard eine Stelle über die Errettung Wilhelms aus Sturmesgefahr, die Wilhelm von Tocco in der Biographie selbst erzählt, erst nachträglich unter die Wunder aufnimmt und somit diese Biographie bei der Abfassung der Vita noch nicht gekannt hat. Hierauf läßt sich ein Doppeltes erwidern: Einmal will Bernard im ersten Teile nur das Leben seines Heiligen erzählen; er scheidet also dies an Wilhelm geschehene Wunder mit Vorbedacht aus. Dann aber ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß dieser Teil erst eine spätere Zutat des Hagiographen ausmacht. Ich muß später auf diese Frage zurückkommen.

Es bleibt also bei der Annahme: Bernard Gui hat entweder unmittelbar aus Wilhelm von Tocco geschöpft oder beide benutzten eine gemeinsame Quelle. Es ist aber methodisch allein richtig, den letzten Teil der Annahme nur dann in nähere Erwägung zu ziehen, wenn positive innere oder äußere Gründe dafür sprechen. In der Tat hat man solche geltend gemacht. Die Prüfung dieser Gründe wird uns zugleich tiefer in das Verständnis der Quellen und ihres gegenseitigen Verhältnisses einführen. Vor allem ist es *Prümmer*, der eine gemeinsame Quelle für *Wilhelm, Bernard* und den später zu behandelnden *Peter Calo* verteidigt.

Gibt es äußere Gründe, die für die Existenz dieser gemeinsamen Quelle sprechen? *Prümmer*[1]) führt deren drei als wahrscheinliche an. Erstens redet *Tholomeus von Lucca* über solche *historiae*, die zu seiner Zeit bereits schriftlich niedergelegt waren; zweitens spricht manches dafür, daß die Erzählungen *Rainalds von Piperno* damals schon aufgezeichnet waren; drittens endlich reden *Wilhelm von Tocco* sowohl als *Peter Calo* von einem Frater, der

---

[1]) A. a. O. 54 A. 2, 61.

sich mit dem Gedanken trug, eine Biographie des Aquinaten zu verfassen.

*Tholomeus von Lucca* scheint in der *Historia ecclesiastica* anzudeuten, daß es bereits ältere Aufzeichnungen über Thomas gab. In ihnen hätten wir alsdann die gemeinsame Quelle zu erblicken. Indem *Tholomeus*[1]) den Tod des Heiligen erzählt, fügt er hinzu: Tradunt autem historiae, quod ibidem <Fossanovae> multis miraculis claruit et multis indiciis Deus suam sanctitatem ostendit. Was ist unter diesen *historiae* zu verstehen? *B. Schmeidler* hat in den Studien zu *Tholomeus von Lucca*[2]) überzeugend nachgewiesen, daß *Tholomeus* die von ihm selbst 1303—1306 geschriebenen Annalen zitiert unter der Anführung ‚ut historiae tradunt‘ ‚ut gesta Tuscorum tradunt‘ ‚ut gesta Germanorum et Tuscorum tradunt‘ ‚ut historiae Tuscorum et Germanorum tradunt‘. Die Annahme liegt also nahe, daß *Tholomeus* auch hier seine Annalen als *historiae* zitiert. Ich fand denn auch in demselben eine Stelle, auf die *Tholomeus* recht gut bezugnehmen könnte[3]). Auch dort erzählt er die Erkrankung und den Tod des Heiligen. Es heißt dann weiter: Ubi Deus multa miracula ostendit vitae et doctrinae ostensiva. Der Gedanke liegt also sehr nahe, daß *Tholomeus* auch in diesem Fall seine Annalen als *historiae* zitiert. Eine nähere Untersuchung führte jedoch zu einem andern Ergebnis. An dieser Stelle will er nicht nur auf die Annalen, sondern in erster Linie auf die *Flores cronicorum* des Bernard Gui hinweisen. Gui hatte dies Werk 1315 vollendet; die *Historia ecclesiastica* wurde vor 1317 dem Kardinal Wilhelm von Bayonne gewidmet. *Tholomeus* weilte zu jener Zeit in Avignon zugleich mit Bernard Gui. Er hat die *Flores cronicorum* gekannt und gerade für den Pontifikat Gregors X (1271—76) nachweislich benutzt. Schon *B. Schmeidler*[4]) hat hierauf hingewiesen. Ein neuer Vergleich weiterer Stellen gab

---

[1]) Hist. eccles. l. 23 c. 8 ed. *Mur.* 11,1169.

[2]) Neues Archiv 33 (1908) 285—343.

[3]) Annales ad. a. 1174 *Muratori* 11,1289 f.

[4]) Neues Archiv 33, 302 f.

mir volle Bestätigung. Wir haben hier die merkwürdige Tatsache, daß *Tholomeus*, der an und für sich viel besser unterrichtet war als Bernard Gui, sich dennoch der einmal von ihm benutzten Vorlage anschloß. Ich lasse die Beweisstellen folgen.

| I. | II. | III. |
|---|---|---|
| Hist. eccl. l. 23 c. 8 *Mur.* 11,1168 | Flor. cron. in: Rec. des hist. de la France 31,702. | Annal. *Mur.* 11, 1289. |
| Vocatis enim ad concilium per dominum Gregorium ac recedens de Neapoli, ubi degebat et veniens in Campaniam ibidem graviter infirmatur . . . | Ad praedictum concilium <Lugdunense> vocatus fuerat frater Thomas de Aquino ordinis praedicatorum, doctor insignis et famosus. Qui, cum venisset de Neapoli, apud Ortranam in Campania, aegrotare coepit | Ad hoc autem concilium vocatus fuerat Thomas de Aquino, tamquamdoctor excellentissimus . . . Hic recedens de Neapoli et veniens in Campaniam . . . graviter infirmatur continuo. Unde |
| declinavit ad unam solemnem abbatiam, quae dicitur Fossanova et quae ordinis erat Cisterciensis, in qua sui consanguinei domini de Ceccano erant patroni. | declinavitque in Fossam Novam, monasterium cisterciensis ordinis, ubi sui consanguinei erant patroni. Migravit ad dominum nonis Martii anno domini M°CC°LXXIII° aetatis suae anno quinquagesimo tum decurrente. | . . . declinavit ad monasterium Fossae Novae ibidemque mortuus est et sepultus cum multa devotione. |
| c. 9,1169. cum morti appropinquaret, primo symbolum fidei confitetur cum multa devotione, deinde suam doctrinam assumit . . . suos libros exposuit in manu romanae ecclesiae et post haec verba in domino obdormivit. | Qui cum morti appropinquaret primo symbolum fidei est confessus, dehinc doctrinam suam exposuit in manu ecclesiae et in hiis verbis susceptis prius devote ecclesiasticis sacramentis transiit ex hac luce. | |
| c. 8,1169. Ex hac luce transiit ad Christum. Tradunt autem historiae, quod ibidem multis miraculis claruit et multis indiciis Deus suam sanctitatem ostendit. | Fertur autem miraculis claruisse. | Ubi Deus multa miracula ostendit vitae et doctrinae ostensiva. |

Wir haben ein typisches Beispiel dafür, wie verwickelt die chronikalischen Abhängigkeiten bisweilen sein können. M. E. liegen in unserm Falle die Verhältnisse also: Gui hat für die *Flores cronicorum* neben mündlicher Überlieferung auch die vor 1306 geschriebenen Annalen des *Tholomeus* benutzt. *Tholomeus* hinwiederum hatte bei Abfassung der *Historia ecclesiastica* sowohl die eigenen Annalen vor Augen als die *Flores cronicorum.* Außerdem stehen ihm die persönlichen Erinnerungen zu Gebote. Da er nun in dem Satze *tradunt autem historiae* ebenso wie in dem vorhergehenden an die *Flores* sich im Ausdrucke anlehnt, so denkt er wohl an diese in erster Linie. Viel wichtiger für unsern Zweck ist das Ergebnis, daß *Tholomeus* unter den *historiae* nicht eine uns fremde, weitläufige Aufzeichnung versteht, sondern die kurzen Daten, die Gui in den *Flores* gegeben hat, vielleicht auch die Sätze aus den eigenen Annalen. Diese Stelle kann also in keiner Weise zum Beweis für die Existenz einer älteren Quelle herangezogen werden.

Wie steht es mit den Aufzeichnungen des *Rainald von Piperno?* Von einer Aufzeichnung *Rainalds* erfahren wir allerdings in der Vita des Bernard Gui[1]). Nach dem Tode des Heiligen fürchteten die Mönche von Fossanova, der Leichnam möchte ihnen entzogen werden *„quia sub deposito ibidem fuerat commendatum et frater Rainaldus socius eius fecerat inde recipi publicum instrumentum.* Allein hier ist offenbar allein die Rede von einer Depositionsurkunde, die mit schriftlichen Aufzeichnungen über den Verlauf des Lebens nichts gemein hat. Positive Anhaltspunkte für schriftliche Erinnerungen *Rainalds* fehlen vollständig; ja alles scheint gegen deren Existenz zu sprechen. Im Prozeß berufen sich die Zeugen stets nur auf mündliche Erzählungen *Rainalds.* Diese Erzählungen bilden kein zusammenhängendes Ganze, sondern der eine berichtet diesen Zug, der andere jenen. Dabei werden nicht selten Mittelglieder als Gewährsleute eingeschoben. Wozu das alles, wenn schriftliche Aufzeichnungen vorlagen? Warum

¹) *Mombritius* II 585.

bei Historiographen und Zeugen keine einzige, doch so nahe liegende Erwähnung dieser Quelle? Weshalb muß denn Gui so laut über die Nachlässigkeit der Brüder klagen, die sich nicht einmal die Mühe genommen haben, die Wunder des Heiligen aufzuschreiben[1]). Und doch lagen diese dem mittelalterlichen Menschen am nächsten. Das Ergebnis lautet demnach: Für die Existenz von schriftlichen Aufzeichnungen *Rainalds* besitzen wir keinerlei Anhaltspunkte.

An dritter Stelle soll der *frater devotus*, von dem *Wilhelm von Tocco* und *Peter Calo* reden, als Verfasser der gemeinsamen Quelle in Betracht kommen. Ich werde später, wo ich von der Vita des Wilhelm von Tocco rede, ausführlich nachweisen, daß die Ansicht der Bollandisten vollauf zu recht besteht und der fragliche *frater devotus* niemand anders sein kann als eben Wilhelm selbst. Äußere Momente für die Existenz einer gemeinsamen Quelle lassen sich also nicht ins Feld führen. Von inneren Gründen könnte man vielleicht geltend machen, daß Gui zumal dort, wo er von den Tugenden und Vorzügen des Heiligen redet, mehrfach eine andere Ordnung als Wilhelm befolgt. Allein es ist zu beachten, daß Bernard kein sklavischer Abschreiber, sondern ein selbständiger Verarbeiter ist, der vor eigener Anordnung des Stoffes nicht zurückschreckt. Andere Gründe lassen sich m. E. nicht anführen, es sei denn, daß man zu den nur zu oft äußerst unsicheren negativen Beweisen greifen wollte.

Ich glaube, daß man noch weiter gehen kann und daß es möglich ist, die Existenz einer gemeinsamen Quelle positiv auszuschließen. Für den zweiten Teil der Legende, der von den Wundern handelt, ist es unmittelbar einleuchtend, daß neben den Prozeßakten auch die Vita des Wilhelm selbst Quelle ist. Gui erzählt nämlich hier die Errettung Wilhelms und seines Gefährten aus Sturmesgefahr[2]). Dasselbe Ereignis berichtet[3]) Wilhelm in seiner Legende.

---

[1]) A. a. O. 588.
[2]) ASS. Martii I Miracula S. Thomae n. 99,422.
[3]) A, a. O. Vita S. Thomae n. 80,681.

Dabei ist die Übereinstimmung im Wortlaut so groß, daß eine mündliche Erzählung ausgeschlossen erscheint. Aber auch im ersten Teile sprechen m. E. durchaus triftige Gründe für eine unmittelbare Abhängigkeit Bernards. Wilhelm von Tocco ergeht sich gern in allerlei Ausrufen, Amplifikationen, Vergleichen. Hier darf man doch am ersten an Eigengut denken. Ein großer Teil dieser Ausrufe findet sich nun auch bei Gui, wo freilich die ganze Aufmachung und Anordnung wieder den selbständigen Stilisten verrät. Ich greife nur ein Beispiel aus vielen heraus:

| *Wilhelm, Pr.* c. 15,82 f. ASS. n. 16,654. | *Gui, Mombr.* II 571. |
| --- | --- |
| Hic est alter ille Joseph, qui... meruit plus omnibus Egypti sapientibus divina cognoscere et de utriusque testamenti segetibus divini eloquii frumenta in libris quasi in horreis collecta servare. | Hic etiam de sanctorum doctorum libris quasi de horreis plenis frumento de utriusque testamenti excusso segetibus utiliora collegit in libris suis, quorum numerus et nomina inferius in fine omnium congruentius conscribuntur. |

Es folgen dann bei beiden Autoren sehr weitläufige Vergleiche des hl. Thomas mit Moyses, mit Salomon und dem Apostel Thomas. Dies alles noch auf eine gemeinsame Quelle zurückführen zu wollen, ist vollkommen willkürlich, ja widersinnig. Es bliebe für Wilhelm nicht einmal die Ausschmückung der Tatsachen übrig. Und doch wissen wir, daß er selbst das Material gesammelt hat. Somit scheint es erwiesen, daß Bernard Gui in der Vita S. Thomae unmittelbar von der Legende des Wilhelm von Tocco abhängig ist.

Es sind noch die Fragen nach der Abfassungszeit der von Bernard verfaßten Legende und nach dem etwa vorhandenen Eigengut zu beantworten. Da Gui das *Speculum sanctorale* 1329 herausgab, dieses aber die *Vita* und die *Miracula* voraussetzt, so ist der Endtermin gegeben. *Endres* muß nun entsprechend seiner Theorie alles, was auf den Informationsprozeß oder die Kanonisation hinweist, als spätere Zutaten ansprechen. Weil die Annahme von *Endres* sich nicht als stichhaltig erwiesen hat, so besteht kein Grund mehr, von solchen Nachträgen zu reden. Es wird aber bereits im ersten Teile der Vita die

Kanonisation zweimal erwähnt: *Ordinem igitur praedicatorum infra annos pubertatis existens sicut in litteris canonisationis eiusdem tempus exprimitur, ingreditur*[1]) und *De canonisatione sancti Thomae*[2]). Wir müssen also sagen: Die Legende ist frühestens 1323 verfaßt.

Wahrscheinlich ist es, daß die Abfassungszeit für den ersten Teil wenigstens in das Jahr 1323 selbst fällt. Bereits *H. Denifle*[3]) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Hs. 3847 der Vatikanischen Bibliothek f. 27[R] die Widmung trägt, mit der Gui sein Werk dem Peter Roger, dem späteren Papst Clemens VI. zusendet. Sie lautet: Venerabili viro domino Petro Roggerii, magistro in theologia Parisius, frater Bernardus episcopus Lodovensis praesentem legendam sancti Thome de Acquino transmittit. *P. Mandonnet*[4]) weist nun darauf hin, daß Peter Roger am 23. Juni 1326 zum Abt von Fécamp ernannt wurde. Da in der Anrede der Abtstitel fehlt, so ist es durchaus wahrscheinlich, daß die Legende vor Juni 1326 übersandt wurde. Ich glaube, daß wir mit guter Wahrscheinlichkeit die Grenzen noch enger ziehen können. Das alte Officium des Breviers enthält in seinen 9 Lektionen eine kurze Biographie des Heiligen. Es ließ sich mühelos feststellen, daß dieselbe in allen Teilen ein so gut wie wörtlicher Auszug aus der Vita des Bernard Gui ist. — Die Priorität vor der Legende kann man ihm nicht zuschreiben. Eine solche Bindung an einen vorliegenden Text und vor allem gekünstelle Ergänzungen und Einschachtelungen dürfen wir bei Gui nicht voraussetzen. Möglich wäre dagegen, daß Gui selbst den Auszug aus seiner Legende gemacht hätte. Wie dem auch sei, es spricht jedenfalls alles dafür, daß Officium nebst Lektionen sehr bald nach der Heiligsprechung verfaßt wurden. Da nun das Officium die Vita offenbar voraussetzt, so muß auch diese nach

---

[1]) *Mombritius* II 567.

[2]) A. a. O. S. 587.

[3]) Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters 2 1886) 180 A. 1.

[4]) Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin 72 A. 2.

aller Wahrscheinlichkeit 1323 oder 1324 entstanden sein. Die Wunderberichte werden etwas später hinzugefügt sein.

Nachdem einmal die Abhängigkeit Bernards von der Legende des Wilhelm von Tocco erwiesen ist, steht die Frage nach dem Sondergut bei Gui und nach der Herkunft dieses Sondergutes im Vordergrund des Interesses.

Der Eintritt in den Orden soll *infra annos pubertatis* erfolgt sein. Gui gibt in diesem Falle die Quelle selbst an, nämlich die Kanonisationsbulle. Diese aber hat die Nachricht ohne Zweifel der Aussage des Logotheten *Bartholomaeus von Capua*[1]) entnommen. Derselbe erklärt nämlich, gestützt wohl auf die Aussage des Dominikaners *Johannes von S. Giugliano:* Qui [Thomas] statim cum ad annos discretionis pervenit, multum anticipando nondum pubes adhuc, intravit praefatum ordinem praedicatorum. Neu ist ferner, daß nicht Johannes von S. Giugliano, wie Wilhelm wenigstens andeutet, sondern Thomas von Agnilentino, der damals Prior zu Neapel gewesen sei, dem jungen Novizen das Ordenskleid gegeben habe. Gui hatte in diesem Falle vielleicht eine Liste der Prioren von Neapel vor sich, oder er hätte auf andere Weise erfahren, daß Thomas von Agnilentino damals Prior war. So konnte er schließen, daß dieser kraft seines Amtes den Novizen eingekleidet hatte. Völlig sicher ist dieser Schluß freilich nicht; denn Gui läßt Thomas bereits 1239 oder 1240 in den Orden eintreten, was keineswegs sicher verbürgt ist.

Bei der Erzählung von der Annahme des Magisteriums gebraucht Gui mit bewußter Anlehnung das Schriftwort bei Lukas 3,23: *Erat enim tunc aetatis incipiens quasi annorum triginta*[2]). Über die mutmaßliche Quelle wird später bei Besprechung der *Cronica brevis* des Bernhard zu handeln sein. Wilhelm von Tocco[3]) erzählt, Thomas sei kurz vor dem Ende seines Lebens in S. Severino, dem Schloß seiner Schwester, *per magnum spatium temporis* in Ekstase geraten. Gui[4]), der sich im übrigen voll-

---

[1]) Proc. n. 76, 711. [2]) *Mombritius* II 570.

[3]) *Pr.* C. 47,120; ASS. n. 48,674.

[4]) *Mombr.* II 578.

ständig an die Vorlage hält, fügt den Namen der Schwester Theodora hinzu, den er dem Prozeß entnehmen konnte, und außerdem bestimmt er den Prozeß auf 3 Tage. Woher diese letzte Angabe ist, konnte ich nicht feststellen. Weiterhin erzählt Wilhelm[1]), wie ein Stern über dem Haupte des Erkrankten erschienen sei. Dabei verweist er ausdrücklich auf ein Zeugnis aus dem Prozeß. Gui nennt hier den Namen des Zeugen *Johannes Copa* von Neapel. Nach einer Angabe von *D. Prümmer*[2]) findet sich dieses Zeugnis, das bei den Bollandisten fehlt, tatsächlich in der Hs. 3112 der Pariser Nationalbibliothek.

Über das Alter, das Thomas bei seinem Tode erreichte, sagt Gui: *Obdormivit in domino ... vitae suae anno quinquagesimo inchoante.* An anderer Stelle werde ich wahrscheinlich machen, daß diese Angabe durch eine falsche Interpretation der Worte Wilhelms entstanden sei. Dieser sagt nämlich: *Congruum enim fuit divinae providentiae, ut ... quadragesimum nonum annum suae vitae perficiens quinquagesimo inchoaret aeternae gloriae iubilaeum*[3]) wobei er nur ausdrücken will, daß für Thomas das fünfzigste Jahr das erste der himmlischen Herrlichkeit gewesen sei. Endlich berichtet Gui über die Ereignisse nach dem Tode einige Einzelheiten, die sich bei Wilhelm nicht finden. Daß *Albert der Große* auf übernatürliche Weise den Tod seines Schülers erfahren haben soll, konnte Bernard dem Informationsprozeß entnehmen[4]). Daß aber *Raynald von Piperno*[5]) durch eine förmliche Urkunde bestätigen ließ, der Orden habe die Überreste des Heiligen den Zisterziensern von Fossa Nova nur als Depositum hinterlassen, ist im Prozeß, wie er wenigstens gedruckt vorliegt, nicht enthalten. Die Urkunde befand sich aber in Ordensbesitz und so konnte Gui von ihr leicht Kenntnis erhalten. In dem Bericht über die verschiedenen Translationen des Leichnams hat Gui neben Wilhelm auch den

[1]) *Pr.* e. 54,127 ASS. n. 55,676.
[2]) *Pr.* 127 A. 2. [3]) ASS. n. 66,678.
[4]) *Mombr.* II 585. Vgl. Proc. n. 67,708.
[5]) *Mombr.* II 585.

Prozeß und einmal auch die Kanonisationsbulle benutzt[1]. Ebenso steht es mit der Erzählung über die Erscheinung, die *Albert von Brescia* zuteil wurde[2]. Die Heiligsprechung[3] endlich hat er als Zeitgenosse, vielleicht gar als Teilnehmer, selbst miterlebt.

Zum Schluß unserer Untersuchung müssen wir gestehen: Die von Bernard Gui verfaßte Legende hat inhaltlich für die Forschung geringen Wert, da sie kaum etwas bietet, das über ältere Quellen hinausgeht — auszunehmen ist hier der sehr wertvolle Katalog der Schriften —; formell freilich ist sie ein höchst interessantes Zeugnis für den aufkeimenden Humanismus.

Ich füge hier unmittelbar die Besprechung der von Gui später verfaßten *Cronica brevis de progressu temporis sancti Thomae* an[4]. Sie ist ein Versuch, die Chronologie im Leben des Aquinaten zu bestimmen. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als hätten dem Verfasser bei dieser Arbeit ganz neue Quellen zu Gebote gestanden. Allein dieser Schein täuscht. Vier Daten sind genau angegeben: Das Geburtsjahr, das Jahr, in dem Thomas zu Paris die Magisterwürde erhielt, das Todesjahr und die Zeit der Kanonisation. Die beiden letzten Daten schalten als allgemein bekannt aus der Untersuchung aus. Als Geburtsjahr gibt Bernard 1224 an. Dasselbe folgt unmittelbar aus einer Voraussetzung, die er bereits in den *Flores cronicorum* ausspricht, daß nämlich Thomas im fünfzigsten Jahr seines Lebens verschieden sei. Eine Schwierigkeit bietet das Jahr 1254, in welchem Thomas Magister geworden sein soll. Wilhelm schreibt: videtur Deus in dicto doctore, dum viveret, manifestum ostendisse miraculum, ut tam modico tempore forte in XXV annis, qui inter magisterium eius et obitum in vita fluxerunt etc. Man käme also auf das Jahr 1249, in dem Thomas die Magisterwürde erhalten hätte. Diese Angabe ist so offenbar

---

[1]) *Mombr.* II 586.

[2]) A. a. O. 587. [3]) A. a. O.

[4]) Vgl. Hist. Jahrb. 29 (1908) 551 f.

falsch, daß man an einen Fehler in den Handschriften denken muß. Für XXI etwa wäre XXV geschrieben. Da sich jedoch allem Anschein nach die Lesart in allen Handschriften findet, so muß man entweder eine recht frühe Verderbnis annehmen oder man muß sagen, daß Wilhelm an dieser Stelle sehr sorglos und leichtsinnig vorging. Will man sich für die erste Erklärung entscheiden, so schwindet jedes Bedenken. Aber auch im andern Falle ist die Zahl bei Gui leicht zu erklären. Nachweislich hat Bernard Gui auch die *Historia ecclesiastica* des *Tholomeus von Lucca* gekannt. Nun liegt gerade in dem nachfolgenden *Vixit autem, postquam ad magisterium theologie fuit assumptus, annis XX* und in dem späteren *obiit . . magisterii sui vero anno XX⁰* eine deutliche Beziehung auf die Angaben des *Tholomeus*. Dieser schreibt nämlich: Obiit autem quinquagesimo vitae suae, alii dicunt XLVIII, habens in magisterio annos XX[1]).

Gui konnte also von *Tholomeus* wissen, daß Thomas 20 Jahre Magister war. Damit aber ist in Verbindung mit dem Todesjahr 1274 unmittelbar 1254 als der Zeitpunkt der Annahme des Magisteriums gegeben. Alle übrigen Zeitangaben sind durch hinzugefügtes *paulo plus minusve* oder *circiter* bereits als erschlossene Daten gekennzeichnet. Sehen wir im einzelnen, wie Gui zu ihnen gelangte. Es heißt, Thomas sei *circa annum domini MᵐCCᵐXXXᵐ* von den Eltern nach Monte Cassino geschickt. Das folgt unmittelbar aus dem Geburtsdatum in Verbindung mit der Angabe Wilhelms[2]), Thomas sei als *quinquennis* den Mönchen zur Erziehung anvertraut. Die folgende Angabe lautet, der Knabe sei *quasi septennis vel octennis* nach Neapel geschickt *circa annum domini MₘCCₘXXXII paulo plus minusve.* Eine unmittelbare Vorlage läßt sich nicht angeben. Gleichwohl ist es nicht notwendig, eine neue Quelle zu suchen. Gui konnte durch Rückschluß auf dies

---

[1]) Hist. eccl. l. 23 c. 10 Mur. 11,1170. Die Zahl XLVIII anstatt XLIV, wie *Muratori* schreibt, ist nach einer von *Échard* angeführten Pariser Hs. verbessert.

[2]) *Pr.* c. 4,69; ASS. 660 n. 5.

Datum kommen. Als Zeitpunkt des Eintritts gibt er nämlich das Jahr 1240 an: *Infra annos pubertatis existens virgo electus a Deo intravit ordinem fratrum predicatorum etatis sue anno circiter XIIII° circa annum domini MmCCmXLm*. Daß Thomas um 1240 in den Orden eintrat, ergab sich aus der Angabe der Kanonisationsbulle in Verbindung mit dem Geburtsjahr. Daß Gui hier recht unsicher ist, zeigt einmal das „*circa*", dann auch die spätere Bemerkung „*obiit . . . ab ingressu vero ordinis predicatorum anno XXXV vel XXXVI*". Wenn nun Gui die Zeit der höheren Studien Grammatik, Logik auf 7 Jahre berechnet, wie er es tatsächlich tut: *exacto septennio ibidem* <*Neapoli*> *in studio, in grammaticalibus et logicalibus ac in naturali philosophia,* so kommt er auf das Jahr 1232 oder 33 „*circa annum domini MmCCmXXXII paulo plus minusve.* Das folgende Datum der Befreiung aus der Haft, *etatis suo anno XVI circa annum domini MmCCmXLIIm* ist nichts anderes als eine Folgerung aus dem Datum des Eintritts in den Orden und der Angabe Wilhelms, *fere per duos annos custoditus in carcere.* Endlich heißt es, Thomas sei nach ungefähr 11 Jahren, *annis circiter XI elapsis etatis sue anno XXVII circiter annum domini MmCCmLII paulo plus minusve* zu Paris Baccalaureus geworden. Da die Zeitangabe wiederum so unbestimmt ist, werden wir am besten ein abgeleitetes Datum annehmen. Eine solche Ableitung konnte leicht geschehen. 1254 hat Thomas nach Gui die Magisterwürde erlangt. 2 Jahre dauerte für gewöhnlich die Vorbereitung durch das Baccalaureat. Also mußte Thomas ungefähr 1252 Baccalaureus werden. Das Ergebnis ist somit auch hier ein negatives: Die Cronica brevis enthält nichts, was nicht bereits aus andern Quellen bekannt wäre.

(Fortsetzung folgt.)

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Aus Weltanschauung, Religion und Philosophie[1])

1. Weltanschauung und Religion. — 2. Religionsphilosophie und Verwandtes. — 3. Allgemeine Philosophie. — 4. Logik und Erkenntnistheorie. — 5. Psychologie. — 6. Geschichte der Philosophie.

1. **Weltanschauung und Religion.** Die philosophische Literatur der letzten Jahre steht mehr und mehr im Zeichen der Weltanschauung. Die Zeiten sind glücklich vorüber, wo die Philosophie nur eine Einzeldisziplin neben anderen war, und wo jeder Philosoph sich auf ein enges Forschungsgebiet einschränkte, ohne sich um das Ganze von Welt und Leben zu kümmern. Heute drängen nicht nur die eigentlichen Philosophen, sondern auch die Gelehrten und Forscher auf verschiedenen Spezialgebieten zu einer umfassenden Welt- und Lebensanschauung. Das ist ein unverkennbarer Fortschritt. Und dazu kommt noch in der jüngsten Zeit ein zweites sehr beachtenswertes Merkmal der modernen Philosophie: das ist die immer stärker hervortretende Beachtung und Betonung des religiösen Momentes. Die heutige Philosophie ist auf dem besten Wege, zwei Klippen zu meiden, an denen sie in den letzten vierzig bis fünfzig Jahren beinahe zerschellt wäre: das einseitige, kurzsichtige Spezialistentum und den platten, antireligiösen Naturalismus. Damit ist nun freilich noch nicht gesagt, als ob nun

[1]) Es können hier nur diejenigen Schriften besprochen werden, von denen uns Rezensionsexemplare zugesendet worden sind oder die wir sonst zur Verfügung hatten. Verschiedene Verleger, an die wir uns mit der Bitte um Zusendung von Rezensionsexemplaren gewendet haben, haben unserem Wunsche nicht entsprochen.

alles in der heutigen philosophischen Literatur gesund und anerkennenswert wäre. Verschiedene Strömungen der Vergangenheit wirken in der Gegenwart nach, und nicht immer vermag sich das Ideal einer gefestigten, religiös verankerten Weltanschauung im Kampfe gegen überwundene Lehrmeinungen zu behaupten.

Dies gilt zum Beispiel von **Prof. Dr. H. G. Holle**: „Allgemeine Biologie als Grundlage für Weltanschauung, Lebensführung und Politik". (J. F. Lehmanns Verlag, München 1919. 282 S. gr. 8°. geh. M 9.—; geb. M 12.—). Der Verfasser will hier die Ergebnisse der Naturwissenschaft über das Wesen, die Erscheinungen und den Zusammenhang des Lebens in allgemeinverständlicher Form weitesten Kreisen zugänglich machen und auf dem Boden der Biologie eine Grundlage für unsere gesamte Stellung zu Welt und Leben schaffen. So richtig und anerkennenswert zahlreiche Einzelbemerkungen sind, so ist doch das Bestreben, die Biologie zur ausschließlichen Grundlage der Weltanschauung zu machen, durchaus und bereits im Ansatze als verfehlt zu betrachten. Die Biologie hat doch nur eine bestimmte Seite der Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande und ist daher außerstande, von hier aus gültige Richtlinien für die Gesamtheit des Lebens und der Wirklichkeit zu zeichnen. Das biologische Denken steht gewiß über dem mechanischen Denken, das „vor dem Weltkriege die ganze Menschheit in ihren Bann gezwungen hatte und die tiefste Ursache des Weltkrieges war" (7); aber auch das biologische Denken ist noch viel zu einseitig, zu materialistisch und naturalistisch, als daß es uns in gesündere und reinere Regionen führen könnte. Daß dies dem Verfasser wenigstens unklar vorschwebt, ergibt sich aus dem resignierten Agnostizismus, zu dem er sich schließlich bekennt (274): die Religion ist ihm bloßes Gefühl; derjenige Glaube ist für jeden der wahre, der in höherem Sinne, d. h. für die Gattung, sich als lebenfördernd erweist, wenn wir handeln, als ob er wahr wäre. Die absolute Wahrheit bleibt uns ja ewig verschlossen! Der Biologismus verschließt auch dem Verfasser die Einsicht in den absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit: der Einzelne hat in seinen Augen nur als Glied des höheren Ganzen Wert und Bedeutung, Berechtigung und Zukunft (275)! Kein Wunder: wer die biologische Seite zum Maßstabe für den ganzen Menschen nimmt, der verliert für die ethisch-religiöse Seite des Menschen das rechte Verständnis. Und so ist denn auch gerade diese für Weltanschauung, Lebensführung und Politik so außerordentlich wichtige, ja entscheidende Frage so gut wie gar nicht zur Behandlung gelangt. — Wie gerade umgekehrt das Religiöse auch für die biologische Seite des Menschenlebens von ungeheurem

Wert, ein Lebensförderer und Kulturfaktor allerersten Ranges ist, zeigt uns **Dr. Hans Rost** in seinem lesenswerten Buche: „Die Kulturkraft des Katholizismus", deren zweite, vermehrte und verbesserte Auflage uns vorliegt. (Aus der Sammlung: Katholische Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben. Zweiter Band. X u. 691 S. gr. 8°. Paderborn, Bonifazius-Druckerei 1919. M 10; geb. M 15). Das Werk, das in seiner zweiten Auflage auch die jüngste Gegenwart berücksichtigt und überall die fleißig bessernde Hand des Verfassers zeigt, ist angesichts des modernen Hin- und Hertastens nach einer klaren und gesicherten Weltanschauung, angesichts des immer weiter um sich greifenden Pessimismus der heutigen Weltlage gegenüber eine äußerst erhebende, erfreuende und stärkende Lektüre. Man könnte auch als Katholik mitunter kleinmütig werden, wenn man das laute Gebaren des Unverstandes, des Unglaubens, der Sitten- und Zuchtlosigkeit auf allen Gebieten sieht. Wer wieder einmal sich an seiner katholischen Weltanschauung, ihrer Lebensfrische und Lebensfreude auch mitten in der düstersten Gegenwart erquicken will, greife zu diesem schönen, reichhaltigen und zeitgemäßen Buche. Auch unsere Gegner könnten aus diesem Buche viel lernen, besonders eine gerechtere und wohlwollendere Beurteilung des Katholizismus. — Eine wertvolle und sehr interessante Ergänzung zu dem erwähnten Werke hat uns derselbe Verfasser in einem anderen Buche geschenkt: „Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken" (Regensburg und Wien 1919. Friedrich Pustet. 214 S. gr. 8°. M 4.80; geb. M 6.60). Man gewinnt den katholischen Glauben mit seinen das ganze Leben umspannenden Einrichtungen, Lehren und Gebräuchen noch einmal so lieb, wenn man sieht, wie viele der edelsten Geister, die außerhalb der Kirche und ihrer gesicherten Weltanschauung standen, mit Sehnsucht nach dieser Stätte heiligen Friedens und lebenspendender Herzensfreude Ausschau hielten. Beide Bücher von *Rost* sind für den Priester, den Apologeten, den katholischen Volksführer und Politiker eine Fundgrube reichsten Stoffes. — Hat uns *Rost* die katholische Weltanschauung in anziehendster Weise geschildert, so führt **Erich Wasmann S. J.**: „Haeckels Monismus eine Kulturgefahr" (Freiburg im Breisgau 1919. Herder. XII u. 112 S. 8°. M 3.—) den direkten Gegensatz zum christlichen Gottesglauben, wie er in der oberflächlichen Pseudophilosophie des vor kurzem verstorbenen „Monistenpapstes" seinen markantesten Ausdruck gefunden hat, vor Augen. Diese Schrift ist die vierte, vermehrte Auflage von „Ernst Haeckels Kultur-

arbeit", die zuerst in den Ergänzungsheften der „Stimmen der Zeit" erschienen war. Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß sie so starke Verbreitung findet. Man kann aus derselben ersehen, welch unglaubliche Verwirrung der Begriffe der Haeckelsche Materialismus gezeitigt hat. Übrigens ist wohl das Interessanteste in diesem Buch: das Urteil, das Haeckel selbst über seine „Welträtsel" gefällt hat. Einer Besucherin gegenüber äußerte er sich: „Einmal habe ich ein paar gute Bücher geschrieben, die halte ich auch jetzt noch für gut. Aber fast niemand hat sie gelesen. Dann hab' ich ein paar ganz gewöhnliche geschrieben, die haben einen Riesenerfolg. Da verliert man die Lust. Meine Welträtsel zum Beispiel, denen ich gar kein besonderes Aufsehen zudachte, sind mein meist verbreitetes Buch — sie sind nun in zahllose Sprachen übersetzt und in schon einer halben Million Exemplaren verbreitet. Sehr ermutigend ist das nicht, etwas Großes und Bedeutendes zu schaffen ... Der Welträtsel wegen krieg' ich Tausende Zuschriften — aus allen Teilen der Welt — um die paar guten Bücher fragt kein Mensch. Ja die Leute sind sonderbar, die vielen ..." (53). Aber auch Haeckel selbst ist sonderbar gewesen, da er trotz der erwähnten Worte nicht „die Lust verloren" hat, gerade solche „ganz gewöhnliche", ja geradezu gemeingefährliche Bücher zu schreiben! Gerade Haeckel hat mit seinen Schriften zur Verflachung und Materialisierung des Zeitgeistes außerordentlich viel beigetragen! — Eine scharfe Abrechnung mit der Scheinkultur und Entartung des Zeitgeistes bietet auch **Dr. Franz Haiser**, „Die Krisis des Intellektualismus", (2. Aufl. J. F. Lehmanns Verlag, München 1919. 81 S. 8°. M 2.50). Neben einigen kleinen, wenig sagenden Aufsätzen enthält die Broschüre einen Vortrag, den Haiser im neuen deutschen Kulturbunde in Wien gehalten hat. Originell, von urwüchsiger Derbheit und wenig wählerisch im Ausdruck, mochte er beim mündlichen Vortrage selbst einen gewissen Reiz ausgeübt haben; in gedruckter Form berührt er weniger angenehm. Wenn wir auch die scharfe Verurteilung der modernen Entartung als berechtigt anerkennen müssen, so können wir doch von den positiven Vorschlägen keine Besserung der gegenwärtigen Lage erhoffen. Haiser steht auf dem Standpunkte der rein biologisch orientierten Darwin'schen Zuchtwahltheorie, die er mit nationaler Religion im Sinne von Arthur Bonus verbrämen will. Der einseitige Naturalismus führt ihn zur Naturvergottung (35); der einzig ausschlaggebende Gesichtspunkt ist ihm eine gesunde, starke Nachkommenschaft, gleichviel auf welchem Wege sie erreicht wird (30, 31); daher plädiert er für Ausrottung aller kranken Kinder, Beseitigung

der Siechenhäuser, für „Weiberverknechtung, nicht Weiberbefreiung" (47). Es sind dieselben ungesunden Wege, die der Mitgartbund einschlagen will, die uns aber nur noch tiefer in den Abgrund hinabziehen würden. — In den ganz besonderen Gesichtswinkel des Weltkrieges und seiner furchtbaren Folgen für die Mittelmächte stellt des Problem der Weltanschauung hinein **Ernst Horneffer**: „Erkenntnis, die Tragödie des deutschen Volkes" (Verlag Orma, Kassel 1919. IX u. 211 S. 8° M 7.50; geb. M 8.80). Es ist das ein erschütterndes Buch, mit Blut und Thränen geschrieben, das die tiefsten Tiefen der deutschen Seele aufzuwühlen imstande ist. Wenn auch Darstellung und Beurteilung von Einzelheiten nicht immer hinreichend begründet sind: das Ganze berührt wegen des unerschrockenen Mutes und der glühenden Vaterlandsliebe in hohem Grade sympathisch. Freilich können wir uns anderseits leider der Ansicht nicht verschließen, daß Horneffer durch seine bisherige schriftstellerische Tätigkeit selbst nicht wenig dazu beigetragen hat, christlichen Gottesglauben und christliche Sittlichkeit aus der deutschen Seele zu reißen und sie so ihrer tiefsten Lebenskräfte zu berauben. Mit einer neuen, selbsterfundenen Religion, mag sie sich nun Schopenhauer, Nietzsche oder sonst einem modernen Philosophen anschließen, ist unserem Volke nicht geholfen. — Das gilt auch von dem neuen, werdenden Gotte, den **Albert Sexauer** in seinem Predigtzyklus: „Gott wird! Sieben Predigten, gehalten im Winter 1917/18 in der freireligiösen Gemeinde Karlsruhe" (Reuß und Itta, Verlagsanstalt, Konstanz i. B. 1919. 191 S. 8°. geb. M 3.50) seinen Zuhörern zu empfehlen sucht. Gute Beobachtung des modernen Menschen, manche recht edle Einzelgedanken und gute Vorschläge fürs praktische Leben verbinden sich hier mit einer gefälligen Darstellungsweise, wenn man von den recht abgeschmackten falschen, bissigen und ganz und gar überflüssigen Ausfällen gegen die katholische Kirche absieht. Aber die Antworten auf die letzten und tiefsten Fragen gleichen Irrlichtern, die über einem gefährlichen Sumpfe schweben. Sexauer, der ein begeisterter Anhänger von Arthur Drews ist, erklärt mit seinem Meister die evangelischen Berichte über Christus für ein Märchen. Und dabei gesteht er (168): „Und doch kann keiner von uns leugnen, daß von diesem Märlein und besonders von dem, der in seinem Mittelpunkt steht, eine Wirkung ausgegangen ist auf die Menschheit, so stark und dauernd, wie von keiner anderen Gestalt, die wir kennen". Nein, von Märchen gehen solche Wirkungen nicht aus! Und geradezu grotesk berührt es, wenn Sexauer von sich und seiner freireligiösen Gemeinde sagt, sie könnten sich eigentlich Christen nennen,

„und das mit mehr Recht als die, die es heute tun und uns ungläubig und irreligiös schelten" (189)! Das Buch ist lehrreich für die Art, wie auch der modernste Unglaube mit krankhafter Hartnäckigkeit sich für religiös, ja sogar für christlich ausgeben will. — Dasselbe Bestreben zeigt sich, wenn auch in anderer Art bei **Paul Göhre**, „Der unbekannte Gott. Versuch einer Religion des modernen Menschen" (1.—6. Tausend. Fr. Wilh. Grunow, Leipzig 1919. 150 S. gr. 8°. geheftet M 4; geb. M 6). Paul Göhre war protestantischer Theologe, vertauschte dann den Talar mit dem Fabriksarbeiterkittel, um drei Monate in den Chemnitzer Industriewerken mit den sozialdemokratischen Arbeitern zuzubringen und auf diese Weise die seelischen Bedürfnisse und die Eigenart des modernen Proletariats zu studieren; dann schloß er sich ganz der sozialdemokratischen Partei an und ist heute Unterstaatssekretär im Kriegsministerium! Es unterliegt keinem Zweifel, daß Göhre es ernst mit sich meint, ernst auch mit seinem Mitmenschen, insbesondere mit den dem positiven Christentum abgewandten Sozialdemokraten. Das Buch bietet eine ausgezeichnete Charakteristik des „modernen" Menschen, daneben jedoch eine von Schiefheiten und Unverständnis strotzende Schilderung des Christentums. Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich ihm nun ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Christentum und modernem Menschen, und in weiterer Folge die Forderung einer neuen, diesem modernen Menschen angepaßten Religion, deren Voraussetzungen und Hauptzüge gezeichnet werden. Der Inhalt der neuen Religion aber ist das „unendliche Dunkel. Alle Religion der Zukunft muß dieses Dunkel bedingungslos anerkennen und mit ihm rechnen, nicht es wegzutäuschen suchen. Gerade dieses Dunkel muß ihr neuer Inhalt sein" (107). Auf die Frage, ob damit nicht überhaupt die Idee Gottes aufgegeben wird, antwortet Göhre: „Die Gewißheit Gottes hat mit der Tatsache der Nichterkennbarkeit und Nichterlebbarkeit Gottes nichts zu tun. Sie ist unantastbar, weil sie das Resultat religiöser Veranlagung ist. . ." (107/8). Nun hat aber nach Göhre nur ein Teil der Menschen die religiöse Veranlagung (94 ff), mithin ist Gott nur ein Produkt der menschlichen Seelenverfassung, eine subjektive Illusion. Das paßt zwar ganz gut in den Rahmen der sozialdemokratischen Weltanschauung, die ja jede Religion für eine Illusion erklärt; nur ist es nicht verständlich, warum nach Göhre die Religion trotzdem unvergänglich sein soll! Kann uns so das Buch nichts Positives bieten, so dürfte es doch für den katholischen Seelsorger in Industriezentren von Nutzen sein, um das verborgene seelische Gefüge des der Kirche feindlich gegenüberstehenden Arbeiters und

Großstadtmenschen besser kennen zu lernen und die Ansätze zum Idealismus bloßzulegen, an welche eine religiöse Beeinflußung wiederanknüpfen könnte. — Zu diesem Zwecke kann auch das prächtige Buch von **F. X. Kiefl**, „Sozialismus und Religion“ (6.—10. Tausend. Verlag vorm. G. J. Manz. Regensburg 1920. VIII u. 135 S. 8° brosch. M 3.20) gute Dienste leisten, mehr als andere ähnliche katholische Bücher, die über das Verhältnis des Sozialismus zur Religion handeln. Besonders lehrreich ist der Umstand, daß das tatsächliche Verhalten und Empfinden der sozialdemokratischen Arbeiter durchaus verschieden ist vom theoretischen, „wissenschaftlichen“ Sozialismus (60 ff). Das Kiefl'sche Buch, das in kürzester Zeit das zehnte Tausend erreicht hat, ist scharf, tief und wuchtig, voll eindringender Beobachtungen und heller Schlaglichter, dabei von einer wohltuenden Sachlichkeit und gerechten Beurteilung der sozialdemokratischen Bewegung. So bietet es eine wertvolle Ergänzung zu **Viktor Cathreins** allbekanntem Buch über den Sozialismus, das bereits im 24. u. 25. Tausend vorliegt (Herder, Freiburg i. Br. 1919. M 9.20, geb. M 10.40). — Es ist nun sehr lehrreich, diesem Kieflschen Buche, das aus den besten sozialdemokratischen Quellen schöpft, ein anderes Buch über denselben Gegenstand aus dem sozialdemokratischen Lager gegenüberzustellen. Ich meine das Buch: „Die Religion des Sozialismus. Grundlinien einer natürlichen Religion, zugleich ein Versuch einer naturwissenschaftlichen Begründung des Sozialismus“, von **Dr. Gustav Hoffmann** (Rostock 1919. Verlag für sozialistische Lebenskultur. XVI u. 134 S. 8° M 4.80). Obwohl es nämlich ausdrücklich eine Religion des Sozialismus lehrt, ja den Sozialismus sogar als die einzig vernünftige Religion darzustellen sucht, bestätigt es doch im Grunde die Kieflschen Ausführungen, daß der Sozialismus keine Religion ist und jede positive, insbesondern jede christliche Religion schlankweg ablehnt. „Die Religion“, sagt der Verf. S. 75, „die aus der Natur erwachsen und im Sinne der natürlichen Werdung der Welt gerichtet ist, bedeutet das Sehnen nach einer Welt, in der die freie Persönlichkeit dem Ganzen lebt und das Ganze dem Glück der freien Persönlichkeit dient, und ihre Befriedigung findet dieses natürlich-religiöse Sehnen in der Tat, die in der Richtung dieser Einheit in Freiheit liegt“. Das kann man allenfalls ethischen Kulturidealismus nennen, aber nicht Religion! Das Buch ist übrigens sehr sympathisch, voll Begeisterung und Wärme, ohne die sonst übliche Kampf- und Haßstimmung; es enthält auch viele schöne und gesunde Ausblicke in die Zukunft. Besonders sympathisch berühren die warmen Ausführungen über Ehe, Vaterlandsliebe, Pflege der

Persönlichkeit, und es wäre zu wünschen, daß die Sozialdemokratie im allgemeinen in diesen Punkten ihre bisherigen Anschauungen einer ähnlichen gründlichen Revision unterzöge. Im großen Ganzen ist jedoch das Buch zu optimistisch; es übersieht die realen Härten des Lebens und der Natur. Ganz besonders naiv berührt die Anschauung, als würde der Egoismus, diese Quelle alles Bösen, allein durch die Sozialisierung der Produktionsmittel wurzelhaft und endgültig beseitigt werden können! Immerhin ist das Buch als energischer Versuch, aus der sozialdemokratischen Weltanschauung religiöse Werte herauszuholen, typisch für den Umschwung, der sich in jüngster Zeit im sozialdemokratischen Lager zu vollziehen scheint. — Angesichts der gegenwärtigen Verhältnisse ist es übrigens begreiflich, daß sich zahlreiche Schriften mit den Beziehungen des Sozialismus und seines radikalen Erben, des Kommunismus, zu der christlichen Weltanschauung befassen. So bietet uns **Dr. Franz Meffert** ein ausgezeichnetes, inhaltsreiches und sehr gut geschriebenes Büchlein über „Sozialistische Ethik, Kommunismus und Christentum" (M. Gladbach 1919. Volksvereins-Verlag. 169 S. 8°. M 2.70). Der Heidelberger Professor **Hans von Schubert** gibt in der Broschüre: „Christentum und Kommunismus" (Tübingen 1919. J. C. B. Mohr. 36 S. 8°. M 1.20 u. 30% Teuerungszuschlag) einen feinsinnigen, sehr gehaltvollen und ganz auf positiv christlicher Grundlage gehaltenen Vortrag; **Heinrich Lechtape** „Der christliche Sozialismus, die Wirtschaftsverfassung der Zukunft, dargestellt nach Heinrich Pesch S. J." (Freiburg i. Br. 1919. Herder. IV u. 50 S. 8° M 1.50) faßt die Grundsätze des volkswirtschaftlichen Systems, wie es der bekannte Nationalökonom Heinrich Pesch S. J. ausgearbeitet hat, auf einigen Seiten knapp zusammen, um so zum Studium des großen Werkes von H. Pesch anzuleiten. Dieselben Zeitverhältnisse haben auch vor Augen einige Flugschriften der „Stimmen der Zeit" wie Heft 7: **Heinrich Sierp** S. J. „Demokratie und Weltanschauung" (24 S. 75 Pf) und Heft 10: **Bernhard Duhr** S. J. „Der Dekalog die Grundlage der Kultur" (32 S. 75 Pf; beide im Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1919), während der Grazer Universitätsprofessor **Dr. Johann Ude** einen Zyklus sehr zeitgemäßer Predigten über die religiöse, politische und soziale Lage der Gegenwart uns reicht: „Das katholische Lebensprogramm oder: Die acht Seligkeiten in ihrer Beziehung zum privaten, sozialen und politischen Leben des Katholiken". (Graz und Wien 1919. Verlag Styria, IV u. 104 S. 8° K 4.40). Diese Predigten des temperamentvollen und furchtlosen Redners, die ganz modern mit statistischem Material und volks-

wirtschaftlichen Gesichtspunkten arbeiten, haben bereits einen sehr großen Absatz gefunden. — Zu seinen beliebten und vielgelesenen „Kererbüchlein" hat **Franz X. Kerer** ein neues und sehr zeitgemäßes hinzugefügt: „Wendung zur Religion. Eine Lebensfrage für das deutsche Volk" (Regensburg 1920. VIII u. 80 S. 8°. Kartoniert M 2.40). All die letzterwähnten kleinen Büchlein verdienten eine Massenverbreitung im deutschen Volke. — Etwas merkwürdig ist der Versuch mancher protestantischen Pastoren, in der immer weiter umsichgreifenden anthroposophischen Bewegung Rudolf Steiners eine Vertiefung und Vervollkommnung des Christentums zu erblicken. So der Tübinger Pfarrer **Hermann Heisler** in seiner Schrift: „Anthroposophie und Christentum. Ein Versuch zur Verständigung" (3. u. 4. Tausend. Wölfling-Verlag, Konstanz-Leipzig 1919. VI u. 124 S. 8°). Jetzt, wo das deutsche Schwert zerbrochen, die alten Gewalten entthront sind, könne uns nur noch der von dem Christus durchdrungene deutsche Geist retten; der Geist, dessen unerschöpfliche Tiefen und unbesiegbare Kräfte uns gerade die anthroposophische Geisteswissenschaft neu erschließe! (Vorwort zur neuen Auflage). Es muß geradezu Staunen erregen, wenn ein christlicher Theologe behauptet, die anthroposophische Weltanschauung enthalte nichts dem biblischen Christentum Wesensfremdes; die Steinersche Anthroposophie sei in ganz außergewöhnlicher Weise imstande, die vielfach erschütterte Überzeugungskraft der christlichen Religion neu zu festigen, indem sie ihr die sichersten erkenntnistheoretischen Grundlagen schaffe (S. 1). Vom Übernatürlichen im strengen Sinne, womit doch die christliche Religion steht und fällt, ist in der ganzen Schrift auch nicht die leiseste Spur! Es mag ja sein, daß die Gnade Gottes manche dem Glauben ganz entfremdete Seele über die Umwege moderner Ersatzreligionen wieder zu einer idealeren Weltanschauung und schließlich zum echten Christentum zurückführt, objektiv und sachlich genommen sind es nicht nur Umwege, sondern Abwege. — Viel gesünder und objektiver beurteilt das Verhältnis der Theosophie zum Christentum der Heidelberger protestantische Theologe **D. F. Niebergall** in seinem Schriftchen: „Idealismus, Theosophie und Christentum" (Religionsgeschichtliche Volksbücher. V. Reihe. 23. Heft. Tübingen 1919. J. B. C. Mohr. 40 S. 8°. M —.50). Mit Recht weist Niebergall darauf hin, daß das Christentum von Haus aus Religion ist, das heißt, seinen Mittelpunkt in dem Glauben an Gott findet, daß die Wiederverkörperungslehre der Theosophie ein minderwertiges Denken ist, und ganz besonders darauf, daß weder Idealismus noch Theosophie einen Sinn haben für das eigentliche Geheimnis des Chri-

stentums, die Vergebung der Schuld. — Was von Heisler gesagt wurde, gilt auch von den Schriften **Paul Eberhardt's** zum Aufbau einer reinen Religion. Paul Eberhardt hatte vor einigen Jahren „Das Ungeheure. Von dem Irrtum des Lebens ohne Gott" und „Von der Möglichkeit und der Notwendigkeit der reinen Religion" geschrieben; nun liegt uns eine neue Schrift von ihm vor: „Die Religion und wir von heute" (Verlag F. A. Perthes, Gotha 1919. 32 S. gr. 8°. M 1.50). Die Schrift gibt einen erweiterten Vortrag wieder, den Eberhardt auf Einladung des Vereins deutscher Freimaurer am 2. Juni 1919 in Leipzig gehalten hat. Die „reine" Religion, die hier gepredigt wird, ist ein recht vager Begriff; es „müssen zwei Wunder zusammenkommen, um das Reich der Religion im Menschen zu errichten: die Fähigkeit, die Natur der Seele, sich selbst im Letzten, frei von aller Bedingtheit zu erfassen, und das Vorhandensein anderer Seelen, derart, daß sie einander durch sich und für sich im Ewigen etwas sein können" (19). Es ist sehr zu fürchten, daß von all diesen Versuchen, das Christentum zu reinigen, zu veredeln, zu vervollkommnen, zu entwickeln, der modernen Zeit entsprechender zu gestalten und wie die Ausdrücke alle lauten mögen, dasselbe Urteil gelten wird, das Eberhardt unserer Zeit im allgemeinen prophezeit: „noch abfälliger wird das Lächeln künftiger Zeiten sein über den Fortschrittswahn, der unsere sich sonst so klug dünkende Zeit völlig umnebelte" (22). Denn gerade auf religiösem Gebiete ist unsere so religionsarme Zeit von einem unbegreiflichen Fortschrittswahn umnebelt, so daß sie das Echte, Gesunde und Heilbringende, das so nahe ist, gar nicht sieht, und dafür nach den bizarrsten und ausgeklügeltsten Phantasiebildern hascht. *Julius Hart* mag es als den größten Vorzug Eberhardts ansehen, daß er sich „nicht darum zu kümmern braucht, ob Gott eine Wirklichkeit ist oder die größte Einbildung der Menschheit"; dem Christen, der noch an die Geschichtlichkeit und Gottheit Jesu Christi glaubt, ist eine solche Auffassung eher alles andere als ein Weg zur wahren Religion. Paul Eberhardt gibt auch „Blätter für Suchende aller Bekenntnisse" heraus, die zum „Aufbau der reinen Religion" dienen sollen. Bisher liegen acht Hefte vor: 1) Das religiöse Erlebnis. 1) Worin liegt der Wert des Christentums als Religion. 3) Die Religion und der Krieg. 4) Vom letzten Reich. 5) Das Böse. 6) Von der Erfüllung. 7) Das Opfer. 8) Die Hoffnung. Die ersten Hefte sind allem Anscheine nach aus der Feder Eberhardts selbst, während das siebte **Paul Oldendorff**, das achte **Franz Köhler** zum Verfasser hat. (Sämtlich bei Perthes in Gotha erschienen.) Uns

liegt das letzte der genannten Hefte vor (64 S. 8° M 1.80), das eine vorzüglich gelungene und sehr gediegene Analyse der Hoffnung nach ihrer subjektiven und objektiven Seite bietet, aber alles spezifisch Christliche mit ängstlicher Scheu meidet. Mit Recht sieht Köhler das alleinige Ziel unserer Lebensvollendung darin, daß die menschlichen Persönlichkeiten in Einklang und Harmonie mit dem göttlichen Willen treten und ihm so ihr Leben nachschaffen, aber mit Unrecht schränkt er den Willen Gottes auf das innere Gesetz unseres Lebens ein (45). Damit ist höchstens eine natürliche Religion ermöglicht, aber keine übernatürliche Vereinigung mit Gott! — Gegen den übertriebenen Individualismus in den modernen Ersatzreligionen wendet sich **Friedrich Gogarten**, Religion weither (Jena 1917. Eugen Diederichs. 82 S. 8°. M 2.50; geb. M 3.80). Jede Religion sei individuell, führt der Verf. aus, aber nicht in dem heute so sehr verbreiteten und bequemen Sinne, daß sich ein jeder nach Belieben seine Religion mache. Die Religion werde im Individuum lebendig, aber sie stamme nicht aus dem Individuum, sondern komme von weither; sie ist ewiges Leben, das im Mythos Gestalt gewinnt. Das Buch berührt sich in manchen Punkten mit Anschauungen von Arthur Bonus, kann aber trotz des besten Strebens nicht dem Vollgehalt der Religion gerecht werden. — Auch die Huldigung, die **Karl Zimmermann** dem Christentum zollen will: „Die Gemeinschaft der Einsamen. Eine Huldigung dem Christentum in seinen Genien Platon, Franziskus, Richard Wagner, Friedrich Nietzsche". (Dritte Druckschrift der Kalltal-Gemeinschaft. Jena 1919. Eugen Diederichs. 110 S. 8°. M 4; geb. M 6.50 und 20% T.) ist doch recht fragwürdiger Art. Wären die Gedanken ebenso klar und vornehm wie die Ausstattung, so könnte man an dem Buche seine Freude haben. So aber legt man es unbefriedigt beiseite, da es Nietzsches geheimnisvollen, oft schwülstigen, abgebrochenen Stil nachzuahmen sucht, ohne die Schärfe Nietzschescher Gedanken oder die Farbenglut Nietzschescher Bilder auch nur im entferntesten zu erreichen. — Dagegen hat uns **D. Gerhard Hilbert**: „Ersatz für das Christentum" (Zweite Auflage. Leipzig 1919. A. Deichert. 80 S. gr. 8°. M 2.50) einen wahren Genuß geboten. Hilbert unterzieht vier der beliebtesten Ersatzversuche: Kunst, Wissenschaft, Moral und Religiosität, einer äußerst feinsinnigen und sachverständigen Prüfung. Wir müssen vollständig sein Schlußergebnis unterschreiben: „Ersatz für das Christentum! Kunst, Wissenschaft, Moral — sie geben ihn nicht. Die Dreieinigkeit des Schönen, Wahren und Guten vermag das tiefste Sehnen des Menschenherzens nicht zu stillen: sie kann unsere sittliche Per-

sönlichkeit nicht retten vor dem inneren und äußeren Untergang. Daher der Ruf: wir brauchen Religion! Aber die selbstgeschaffene eigene Religion, sie ist wertlos im Sturm des Lebens, in der Not des Todes! Wollen wir greifen zum Wodanskult der Germanen? wollen wir flüchten zu den Göttern Griechenlands? wollen wir das Heil im Buddhismus suchen? Niemand nimmt solche Rufe ernst; denn niemand macht damit ernst! So bleibt uns nur die Wahl: entweder Christentum oder der religiöse Nihilismus. Wollen wir wahrhaft religiöse Menschen sein, so müssen wir Christen werden. *Das alte Evangelium von Jesus Christus, es ist die Religion der Zukunft*" (80).

**2. Religionsphilosophie und Verwandtes.** Das wachsende Interesse, welches unsere Zeit den religiösen Problemen entgegenbringt, zeigt sich ferner darin, daß die eigentliche Religionsphilosophie immer intensiver bearbeitet wird. Als eine Art Einführung zur Apologetik hat der Freiburger Apologet Prof. Dr. **Heinrich Straubinger**: „Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz" (Freiburg i. Br. 1919. Herder. XII u. 344 S. gr. 8°. M 16.—; geb. M 18.40) veröffentlicht. Es ist dies eine nicht so sehr philosophiegeschichtliche, als vielmehr doxographische Darstellung der Ansichten, welche die deutschen Philosophen seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts über die Religion und die ihr zugrundeliegenden Wahrheiten ausgesprochen haben. Die geschichtlichen Zusammenhänge, die sachlichen und persönlichen Fäden, welche die einzelnen Denker und ihre Anschauungen miteinander verbinden, werden nur in wenigen knappen Bemerkungen, im übrigen fast ausschließlich durch die Gruppierung der einzelnen Denker charakterisiert; dafür bietet die Darstellung der einzelnen Lehren ein sorgfältig aus den Werken der betreffenden Denker selbst geschöpftes und übersichtlich zusammengestelltes Material. So ist das sehr fleißig gearbeitete Werk eine gute Ergänzung zu den allgemeinen Geschichten der Philosophie und eine besonders wertvolle Hilfe für den Professor der Apologetik und der natürlichen Theologie. Für eine neue Auflage hätten wir den Wunsch, der Verfasser möchte doch auch die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge schärfer herausarbeiten, aus der ausländischen Philosophie die bedeutendsten und einflußreichsten Denker mitberücksichtigen und die vorliegende Darstellung der deutschen Religionsphilosophie nach Möglichkeit ergänzen. Es sei nur hingewiesen auf die deutschen Materialisten um die Mitte des 19. Jahrhunderts, auf die Religionsphilosophie der wissenschaftlichen Begründer des Sozialismus, auf G. Simmel u. a., die gänzlich übersehen sind. Ferner wäre erwünscht eine Darstellung

der modernistischen Religionsphilosophie; die Religion des Monismus bedarf einer eingehenderen Behandlung und vor allem einer Unterscheidung der wichtigsten Gruppen; endlich wäre eine sachliche, in übersichtliche Klassen zusammengefaßte Darstellung der modernen „Ersatzreligionen" und Fortbildungsversuche des Christentums zu geben. Mit Freuden begrüßen wir übrigens die angekündigte Absicht des Verfassers, uns eine systematische Darstellung der Religionsphilosophie zu geben. — Über die bloß doxographische Art Straubingers schreitet Dr. theol. et phil. **Johannes Hessen** in seiner Monographie: „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus" (Freiburg i. Br. 1919. Herder. 23. Heft der Freiburger Theologischen Studien. X u. 94 S. gr. 8°. M 6.80) hinaus, indem er zuerst Werden, Wesen und Formen des Neukantianismus klarzulegen sucht, um innerhalb dieses Rahmens die Religionsphilosophie der Marburger und Badener Schule in knappen Charakterbildern vorzuführen und dann einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Hessen hat sich mit großem Fleiß in den Gedankenkreis des engeren Neukantianismus hineingearbeitet; die ganze Darstellung und Würdigung ist als recht gelungen zu bezeichnen. Nur ist kein Grund ersichtlich, warum Hessen sich auf die Marburger und Badener Schule eingeschränkt und nicht auch die übrigen Vertreter des „eigentlichen Philosophischen Neukantianismus" mitberücksichtigt hat. Weniger befriedigt hat uns das Schlußkapitel: „Der Gegenwartswert der Neukantianischen Religionsphilosophie", in dem unseres Erachtens der Wert der alten apologetischen Methode zu gering, derjenige der neukantischen Methode zu hoch eingeschätzt wird. Hessen wirft die Frage auf, ob es nicht auch vom modernen Standpunkte aus, der das traditionelle Beweisverfahren nicht anerkennt, eine wissenschaftliche Begründung der Religion geben kann, und findet eine solche im badischen Neukantianismus. Die formale Begründung Rickerts weise das Recht der Religion schlechthin nach, die inhaltliche Begründung Windelbands und Cohns das logische Recht der Gottesidee und damit die Bürgschaft für die Existenz Gottes (92 f). Genau besehen ist dasjenige, was in dieser formalen und materialen Begründung wirklich etwas beweist, durchaus nicht von den Beweisgängen der traditionellen Apologetik verschieden, sondern schöpft seine Beweiskraft überhaupt nur aus den logisch-metaphysischen Grundlagen der alten Schule. Nimmt man hinzu, daß, wie Hessen den Neukantianismus im einleitenden Kapitel richtig charakterisiert hat, die Marburger Schule einen strengen Rationalismus, einen Panlogismus ähnlich wie Hegel statuiert, die Badener Schule ebenfalls einen wenn auch gemäßigten logischen Idealismus vertritt,

so scheint uns zwischen dem einleitenden und dem Schlußkapitel geradezu ein Widerspruch zu bestehen. Nach dem Neukantianismus schafft das Denken die Wirklichkeit, also auch die Religion und Gott; auf diesem Wege kann aber die objektive, d. h. von unserem Denken vollständig unabhängige Existenz Gottes, sowie die hierauf sich gründende Berechtigung und Notwendigkeit der Religion nicht erwiesen werden. — Einen originellen, wenn auch nicht vollständig ausgeglichenen Beitrag zur Religionsphilosophie hat Prof. **Dr. C. Isenkrahe** geliefert in seinem Buche: „Experimentaltheologie, behandelt vom Standpunkte eines Naturforschers" (Bonn 1919. A. Marcus & E. Webers Verlag. X u. 168 S. 8°). Zunächst ist es dem Verf. nicht gelungen, den neuen Begriff der Experimentaltheologie einwandfrei zu definieren. Unter einem Experiment, heißt es S. 2/3, versteht man im allgemeinen eine Handlung oder eine zusammengehörige Mehrheit von Handlungen, die den Zweck irgendeiner Erkundung entweder von vornherein schon haben, oder ihm wenigstens nachträglich dienstbar gemacht werden. Je nach der Art dieses Zweckes wird man das Experiment einer der in Betracht kommenden Wissenschaften zuweisen, der Theologie also dann und nur dann, wenn der Zweck eine Beziehung auf Gott hat. Nun gehört aber zum Wesen des wissenschaftlichen Experimentes die planmäßige Beobachtung unter künstlich und absichtlich hergestellten und variierbaren Bedingungen. Und da unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß wir nicht in dieser Weise willkürlich gewisse Bedingungen herstellen können, um Gott, seine Eigenschaften, seinen Willen, sein Wohlgefallen oder Mißfallen festzustellen. Daher ist von einem Experiment im strengen Sinne, sofern es den Zweck hat, etwas Unbekanntes erst zu erfahren, in der Theologie nicht wohl die Rede. Aber auch der Begriff des sog. Schulexperimentes, das den Zweck hat, etwas bereits Gewußtes vor Augen zu führen (vgl. S. 3 Anm. 4), ist in der Theologie nicht gut anwendbar. Somit stimmt die eigene Definition des Verf.s mit dem tatsächlichen Gegenstande des Buches nicht überein. Wer wollte denn auch das Opfer Kains und Abels, das Stillstehen der Sonne (Josue 10, 12 f) und ähnliche Tatsachen Experimente nennen! Auch die Lourdeswunder, die Blutwunder, die Erscheinungen an Stigmatisierten, die Augen- und Ölwunder können nicht gut Experimente genannt werden. Dazu kommt, daß der Verf. den Begriff des theologischen Experimentes in den ersten drei Kapiteln ganz anders versteht als in den folgenden. Es fehlt also eine exakte Definition des Begriffes der Experimentaltheologie, und damit ist das Formalobjekt dieser Disziplin nicht hinreichend klar umschrieben. Ebenso

fehlt eine klare Methodologie dieser Disziplin; es werden nur einzelne Beispiele gebracht und diese zum Teil analysiert, zum Teil kritisch untersucht. Und hier, nämlich in der kritischen Untersuchung einzelner Wunder und Wunderberichte, liegt der eigentliche Wert der Arbeit: hier zeigt sich der geschulte, umsichtige und kritisch prüfende Naturforscher. Die kritischen Aussetzungen, die der Verf. hier macht, die Wünsche, deren genaue Berücksichtigung er energisch verlangt, damit der Wundercharakter der berichteten Tatsachen einwandfrei festgelegt werden könne, muß man als durchaus berechtigt anerkennen. Außerdem scheint der Verf. den Wert der behandelten Wunder für den Wahrheitscharakter der christlichen Religion viel zu hoch einzuschätzen: nicht auf diesen Wundern steht die christliche Religion, sondern auf den evangelischen, vor allem der Auferstehung Christi. So ist denn der Wert der Arbeit sehr ungleich: die philosophisch-theologische Seite derselben läßt viel zu wünschen übrig; die rein naturwissenschaftliche Seite dagegen enthält eine Reihe interessanter Einzelheiten und wohlberechtigter Ausstellungen. — **Carl Stange**, Professor der Theologie in Göttingen, sucht in seiner Schrift: „Die Religion als Erfahrung" (Gütersloh 1919. C. Bertelsmann. 84 S. 8°. M 3.60 u. 10% T.) die Religion auf eine Anschauung des Übersinnlichen zurückzuführen, die unmittelbar in der religiösen Erfahrung auftrete. Ähnliche Versuche wiederholen sich in der modernen Religionsphilosophie in verschiedenen Formen ziemlich häufig und erinnern an den Ontologismus, den sie, dem modernen Zeitgeiste entsprechend, aus dem spekulativen Gebiete auf das empirische verpflanzen. So scharfsinnig Stanges Versuch ist, so kann er doch nicht als gelungen bezeichnet werden. Stange scheint dies selbst zu fühlen, da er verlangt, daß der Begriff der Erfahrung durch Aufnahme von Willensfaktoren erweitert werde. Wenn aber damit zugegeben wird, daß die Erkenntnisfaktoren allein nicht zu dieser Anschauung des Übersinnlichen gelangen, so muß es doch wohl als unhaltbar bezeichnet werden, daß Willensfaktoren das Übersinnliche unmittelbar erreichen sollen; der Wille setz a doch das Objekt bereits als gegeben und erkannt voraus. — Mehr in das Gebiet der Religionsgeschichte gehört die sehr sorgfältig und mit gewissenhaftester Berücksichtigung aller einschlägigen Literatur durchgeführte Studie von **Alfons Steinmann**: „Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte" (Sonderabdruck aus „Theologie und Glaube" X. Jahrg. Paderborn 1919. Ferdinand Schöningh. VIII u. 44 gr. 8°. M 1.60 u. 20% T.). Nach eingehender Untersuchung all zugänglichen Materials lehnt St. die Möglichkeit ab, daß sich

christliche Glaube an die jungfräuliche Geburt des Herrn aus jüdisch-orientalischen oder griechisch-römischen Anschauungen ableiten lasse, so daß sich die jungfräuliche Geburt des Herrn als spezifisch christliches Eigentum herausstellt. In den heidnischen Parallelen, aus denen moderne Religionsgeschichtsforscher die christliche Lehre ableiten wollen, kommen wohl hie und da wunderbare, aber doch immer physische Zeugungen, niemals jungfräuliche Geburten im Sinne des Neuen Testamentes vor. Interessant, wenn auch nicht streng nachgewiesen (was auch der Verf. selbst betont) ist die Annahme, daß die Feier des Geburtstages Christi etwa im 4. Jahrhundert mit Wissen und Absicht auf den Geburtstag Mithras verlegt worden sei, um den Kult des unbesiegten heidnischen Sonnengottes durch die Verehrung Christi als des wahren Lichtes der Welt zu verdrängen. (Fortsetzung folgt.)

Innsbruck. Friedrich Klimke S. J.

---

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

**Einführung in das Alte Testament.** Geschichte, Literatur und Religion Israels von Prof. Dr. *Johannes Meinhold* in Bonn. (Sammlung Töpelmann. Erste Gruppe. Die Theologie im Abriß. Band 1.) Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen, 1919. VIII u. 316 S. M 10.—, geb. M 12.50.

Die Sammlung Töpelmann will in ihrer ersten Gruppe: „Die Theologie im Abriß“ „knappe, klare, lesbare Handbücher bieten, die zunächst den heimgekehrten Studierenden (der prot. Theologie) das Zurückfinden zu ihrer Arbeit erleichtern und sie im baldigen Abschluß ihres Studiums unterstützen sollen“. Die Reihe der 6 für diese Gruppe geplanten Bände eröffnet Prof. *Joh. Meinhold* in Bonn mit einer Einführung in das Alte Testament.

Das Buch des Verfassers steht ganz auf dem Boden der liberalen oder, wenn man lieber will, radikalen Bibelkritik Wellhausen'scher Richtung. Da und dort zeigen sich auch die Einflüsse der neueren religionsgeschichtlichen Schule von *H. Gunkel*. *M.* fühlt sich so sicher in seinen Theorien über die Entstehung des Pentateuchs bzw. Hexateuchs, die Entwicklung der Religion und des Kultus in Altisrael, die Datierung und Zersplitterung der prophetischen Bücher u. s. w., daß er von den abweichenden und gegensätzlichen Lehrmeinungen der Vertreter der positiven Richtung unter den Protestanten und noch mehr natürlich der kath. Theologen fast ganz absehen zu können glaubt. Es wäre aber doch

höchst wünschenswert, ja für eine objektive wissenschaftliche Auseinandersetzung notwendig, daß auch gegnerische Ansichten und ihre Begründung in den Gesichtskreis der Studierenden gebracht und hiezu die hauptsächlichsten Werke der positiv-protestantischen und der katholischen Einleitungsliteratur angeführt würden. Sind denn die Theorien der Wellhausen'schen Bibelkritik so feststehendes wissenschaftliches Forschungsresultat, daß ihnen gegenüber die Lehren der kirchlichen Überlieferung und die Beweisführungen der kath. Einleitungswissenschaft keiner Erwähnung und keiner Widerlegung mehr wert sind?

Im Unterschiede von ähnlichen prot. Einleitungswerken hat *M.* die spezielle Einleitung in die Bücher des A. T. in Verbindung mit der Geschichte des Volkes Israel zur Darstellung gebracht, wie dies auf katholischer Seite in vorzüglicher Weise in den bekannten Handbüchern von *H. Zschokke* und *Ae. Schöpfer* geschehen ist. Aber gerade diese Verbindung der speziellen Einleitung mit der Darstellung der Geschichte Altisraels zeigt recht deutlich, daß auf Grund der irrigen Voraussetzungen und der unhaltbaren Aufstellungen der negativen Bibelkritik nur ein Geschichtsbild sich zeichnen läßt, das von dem wirklichen Verlauf der Geschichte des Volkes Israel, wie ihn die heiligen Urkunden klar bezeugen, weit, ja sehr weit entfernt ist. Solche Geschichtsbaumeisterei ist Phantasiegebilde, nicht objektive Geschichtsschreibung nach den Quellen. Dazu führt die Ausschaltung der übernatürlichen Faktoren in der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes zugunsten einer willkürlich angenommenen rein naturalistischen Entwicklung der Religion und des Kultus in Altisrael.

Bei diesem kritischen Standpunkt des Verfassers und bei der das ganze Buch beherrschenden radikalen Tendenz ist eine Auseinandersetzung über Einzelpunkte zwecklos; der Referent müßte vom kirchlichen Standpunkte aus, dem nach seiner innersten Überzeugung der Vorzug der Wahrheit zukommt, dem Verfasser fast in allen Hauptpunkten entschieden widersprechen. Für den katholischen Leser hat das Buch nur den relativen Wert, daß er daraus in einem kurzen Überblick die geltenden Theorien der negativen Bibelkritik entnehmen, zugleich aber auch lernen kann, welch unüberbrückbare Kluft die kirchliche Bibelwissenschaft von dieser gegenwärtig noch in Deutschland herrschenden hyperkritischen Richtung trennt.

Nur soviel sei noch hinzugefügt. Bemerkungen, wie diese: „Wie den Katholiken neben den vielen wundertätigen Marien und über ihnen die eine Gottesmutter steht" (S. 50) und die andere, daß „dem mittelalterlichen Gelehrten der *‚homo biblicus'* als ein

ABC-Schütze der *sancta theologia* galt, der tief unter ihm als einem in die Geheimnisse der theologischen und philosophischen Lehrsysteme eingeführten Manne stand" (S. 1), sind für ein wissenschaftlichen Zwecken dienendes Werk zum mindesten deplaziert.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Einführung in das Neue Testament** von Dr. *Rudolf Knopf*. (Sammlung Töpelmann, 1. Gruppe: Die Theologie im Abriß, Band 2.) Gießen, A. Töpelmann, 1919. XII u. 394 S. 8. M 11.40, geb. M 14.—.

Der vorliegende Band will mehr bieten als die üblichen Einleitungswerke. Im Untertitel führt er sich ein als „Bibelkunde des N. T., Geschichte und Religion des Urchristentums". Wir erhalten also nicht nur eine Entstehungsgeschichte der Bücher des N. T., sondern auch eine systematische Darstellung über ihren Inhalt, sowohl über die erzählten Begebenheiten als auch die vorgetragene Lehre. Das Ganze beschränkt sich nicht auf die Zeit der Apostel, sondern es wird auch die nachapostolische Zeit (bis 150) in den Rahmen der Darstellung aufgenommen. Ein Hauptziel des Verf.s war es, „ein Bild von dem augenblicklichen Stande der Forschung zu bieten, wie es seit geraumer Zeit nicht mehr geboten worden ist". Wenn man nun nach diesem Gesichtspunkt das Werk prüft, so wird man bei aller Anerkennung des Gebotenen finden, daß das Bild unter dem Gesichtswinkel jener Richtung gezeichnet ist, welche der Verf. selbst S. 119. 127 als „die theologische Linke" bezeichnet. Was er als noch unentschiedene Streitfrage hinstellt, ist es zumeist nur unter den verschiedenen Anhängern der „kritischen Schule"; „die Vertreter der theologischen Rechten" treten nicht gerade in den Vordergrund. So ist nicht zu wundern, daß der katholischen Auffassung, wo sie von der der gläubigen protestantischen Forscher abweicht, gar nicht gedacht wird.

*K.* beginnt seine Darstellung mit einer guten Ausführung über die Sprache des N. T.; in der Frage nach den Semitismen nimmt er eine vermittelnde Stellung ein. Betreff des „Textes des N. T." hält er sich an *R. Gregory*; *v. Soden* wird zu wenig beachtet (S. 30; 34: „Der Text der Minuskeln ist im allgemeinen nicht viel wert"); umgekehrt ist dem sog. „westlichen Text" S. 56. 59 zuviel Bedeutung beigelegt. — Dann werden — auf nur 19 Seiten! — die 21 Briefe besprochen. Von den Schreiben des Völkerapostels sind 7 als sicher echt angenommen; beim Kolosserbrief wird die paulinische Herkunft behauptet „mit überwiegender

Wahrscheinlichkeit" S. 76; bei 2 Thes bleibt die Frage offen; Eph ist „ernsthaft bestritten" (S. 69), doch ist „der Nachweis, daß Eph nachpaulinischer Herkunft ist, nicht mit Sicherheit zu führen" (S. 79) wie bei den Pastoralbriefen, in denen nur Bruchstücke echt sind (S. 79). Rm 16 ist ein Brieflein nach Ephesus; doch ist 2 Kor 10—13 nicht als eigener Brief (Zwischenbrief) angesehen. Über den Verf. des Hebr. enthält sich *K.* jeder Vermutung. Am schlimmsten geht es den katholischen Briefen: nur die Joh.briefe finden insofern Gnade, als „unwiderleglich" feststeht, daß 1 Joh vom Verf. des Evangeliums herrührt; 2 u. 3 Joh gingen aus dem gleichen Kreis hervor. — Es folgen die Briefe der apostolischen Väter: daß die Echtheit der Ignatiusbriefe in ihrer „mittleren Form" auch heute noch „nicht ganz unbestritten" zu bezeichnen ist (S. 90 f 355) dürfte unrichtig sein. — Die Bewertung der Synoptiker erfolgt ganz unter dem Gesichtspunkt der Zweiquellentheorie; daß diese „gegenwärtig in der Wissenschaft nahezu die Alleinherrschaft erlangt hat" (S. 98), entspricht nicht ganz den Tatsachen (*Th. Soiron*, Die Logia Jesu. Neut. Abhandlungen VI/4, Münster 1916, 1—22: vgl. die günstigen Besprechungen von *Leipoldt*, Lit. Zentralbl. 68 (1917) 1189; *K. Meyer*, Theol. Lit.-blatt 38 (1917) 255 f; *J. Kögel*, Theol. Lit.-bericht 40 (1917) 131 f. — Für Mk wird zugegeben, daß er sein Ev. vor 70 geschrieben habe, die beiden andern Synoptiker seien nach diesem Jahre entstanden; aber „klingt" denn Mk 13,14 wesentlich anders als Mt 22,7, wo letzteres „sehr deutlich" und Lk 19,43 f; 21,20. 24, wo es „zu deutlich" gesagt sein soll? (S. 105. 107 f) — In der eingehend erörterten johanneischen Frage verhält sich *K.* natürlich ablehnend und läßt den Zebedäussohn nicht als Verfasser des 4. Evangeliums gelten; ohne zu erwähnen, daß die Presbyter-Hypothese recht unsicher ist und namhafte protestantische Forscher wie *Th. Zahn, E. Riggenbach, F. Blaß, F. Barth, P. Feine, G. Wohlenberg* (Mc S. 10) im Presbyter den Apostel erblicken, nimmt *K.* ihn auf Grund der vielfach üblichen Auffassung der Papiasstelle als eine verschiedene Persönlichkeit an. Dazu trete die „sehr ernsthafte Überlieferung" vom „frühen Tode des Apostels" (S. 115. 273). Nun ist aber *A. Harnacks* Urteil (Theol. Litz. 34 [1909] 10) noch immer nicht widerlegt. „Sie (die angebliche Tatsache) beruht bekanntlich, von der kontroversen Interpretation von Mk 10,35 ff abgesehen, auf 2 fragwürdigen Argumenten, während sie ein halbes Dutzend der stärksten Argumente gegen sich hat". — Über die AG, welche *K.* im Sammelkommentar von *Joh.. Weiß*, „Die Schriften des N. T." erklärt hat, lauten seine Hauptthesen: Nur die „Wirquelle" ist „aller Wahr-

scheinlichkeit nach" von Lk verfaßt; das Werk selbst setzt wahrscheinlich die Stelle bei Josephus A. 20,5, 1 f als bekannt voraus und dürfte somit in der Zeit von 95 bis 100 entstanden sein (S. 126 f). — Für die Apk wird eine doppelte Abfassung empfohlen, eine vor 70, die vielleicht jüdisch, vielleicht schon christlich war, die zweite erfolgte unter Domitian, zwar nicht vom Verfasser des 4. Evangeliums, aber „die Kreise, in denen das Ev. samt den Briefen und die Apok in der uns vorliegenden Gestalt entstanden sind, müssen sich geschnitten haben" (S. 132). — Es folgen Ausführungen über außerkanonische Apokalypsen, über die Kirchenordnungen und Predigten sowie die ältesten Apologeten. Daran reiht sich die Geschichte des Kanons; das hochwichtige Zeugnis bei *Origenes* (In l. Jesu Nave hom. 7,1 MG 12,857) ist nicht verwertet. In der „Neutest. Zeitgeschichte" werden u. a. von der griechischen Philosophie im hellenistischen Zeitalter und der Talmudischen Literatur kurze, übersichtliche Darstellungen gegeben. — Im letzten Abschnitt wird die heilige Geschichte geboten unter dem Titel: „Die Anfänge des Christentums". Hier muß beständig Widerspruch gegen *K.s* Behauptungen erhoben werden. Die Kindheitsgeschichte wird abgelehnt; Jesus ist in Nazareth geboren (S. 227); das Tauferlebnis, in dem „er den hl. Geist empfing und mit ihm zugleich die überprophetische Würde des Messias" ist (S. 229) in rationalistischer Weise gefaßt. In der Wundererklärung soll die Wissenschaft seit *D. F. Strauß* nicht wesentlich weitergekommen sein, aber doch „ist sicher, daß man die Wundererzählungen der Synoptiker nicht einfachhin in den großen Strom des Mirakels und der Legende einstellen kann, der tief, stark und zeitlos durch die Völker rauscht".

(S. 232). Die 3 Leidensweissagungen sind *vaticinia ex eventu* „aber ein fester Kern von Echtem und Altem ist sicher vorhanden" (S. 238 f). Der Sinn des Abendmahles bleibt zweifelhaft (S. 240), das „Herrenmahl" ist heidenchristlichen, also griechisch-hellenistischen Ursprungs (S. 364); es geht also nicht auf Christus zurück. — Die Frage, wie die Auferstehungserscheinungen, namentlich jene von Damaskus zu bewerten sind, ist „rein historisch nicht zu lösen, ihre Beantwortung wird abhängen von dem Weltbilde dessen, der sie sich stellt" (S. 278. 303). An der zweiten Stelle wird eher eine mehr gläubige Auffassung empfohlen, an der ersten die gegenteilige in Schutz genommen. Ohne klar ersichtlichen Grund und ganz gegen AG 15,12 wird im Leben des hl. Paulus eine Umstellung vorgeschlagen: Alle 3 Missionsreisen sollen **nach** dem Apostelkonzil anzusetzen und in $6^1/_2$ bis 7 Jahren unterzubringen sein, also in der Zeit von 48/49 bis 55 (S. 275). Die Art,

wie die AG 28,30 f „abbricht, stellt uns vor ein ganz schweres literarisches und historisches Rätsel" (S. 310); doch wird S. 311 die Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Apostels als Hypothese zugelassen. — Am Schluß erhalten wir eine dankenswerte Darstellung über die nachapostolische Zeit, einen Auszug aus dem großen Werke des Verf.s (Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1906).

Unangenehm berührt ferner die fast gänzliche Vernachlässigung der katholischen Literatur. Man erfährt nur etwas S. 27 über das Beuroner Palimpsest-Unternehmen, S. 28 32 über einige Vatikanische Facsimile-Ausgaben, S. 39 über die Arbeit von *J. Denk*; S. 63 ist *Jacquiers* Einleitung, S. 141 sind *F. X. Funk* Ausgaben der Apost. Väter erwähnt. Dagegen ist nichts zu finden S. 18 über *Zorells* Bibellexikon; S. 39 fehlen Namen wie Kardinal *A. Gasquet* und *J. Vogels* (die Herausgeber des Codex Vercellensis und Redhigeranus), S. 42 (Tatianausgaben) *G. Mösinger* und *A. Ciasca*. Wenn S. 139 von der altchristlichen Literatur gehandelt wird, hätten *A. Ehrhard* u. *O. Bardenhewer* ein kleines Gedenken verdient. Wie sehr S. 203 neben guten und minder gelungenen Ausgaben der rabbinischen Literatur (z. B. *Schwab*) der alte *B. Ugolini* zu nennen gewesen wäre, ist aus den Bemerkungen von *H. Laible* im Theol. Literaturblatt 36 (1915 103 zu ersehen.

S. 31 f heißt es vom Codex Vaticanus (dessen heutiger Umfang bei 142 Blättern mit dem N. T. natürlich nicht bloß 249, sondern 759 Blätter beträgt): „Die Handschrift ist in ihrem ntlichen Teile lange Jahrhunderte hindurch unbenutzt geblieben". Der Verf. findet die Widerlegung bei *Hild. Höpfl*, Kard. Wilhelm Sirlets Annotationen zum N. T. (Bibl. Studien 13,2) Freiburg 1908. Dort wird S. 36 erzählt, wie *Erasmus* 1533 von einem Spanier 365 Lesarten aus der Handschrift erhalten hat, aber das kostbare Material mit einer leichtfertigen Bemerkung fast völlig beiseite schob. Daselbst wären S. 126 einige Stellen gesammelt, aus denen sich ergibt, wie genau *Sirleto* († 1585) die Handschrift kannte. — S. 39: der hl. Hieronymus hat das ganze A. T. mit Einschluß der Psalmen aus dem Hebräischen übersetzt (ML 28, 1123—1240). S. 44 fehlt das Evangeliarium hierosolymitanum (ed. *P. de Lagarde*, Bibliotheca syriaca [Gottingae 1892] 257—404 und *Lewis-Gibson*). — S. 57: es ist unrichtig, daß die Handschrift von Cambridge Lc 1,46 Elisabeth als Sängerin des Magnifikat angibt: D liest nur Μαρια statt Μαριαμ. — S. 104 soll Markus ein Neffe des Barnabas gewesen sein; läßt der Kol 4,10 verwendete Name ἀνέψιος diese Bedeutung zu? — S. 170: es ist zuzugeben, daß die Schwierigkeit, welche der Name Philippus (statt Herodes) Mt 14,3; Mk 6,17 bietet, bisher nicht direkt gelöst ist; aber ganz sicher unrichtig ist

die Angabe von *K.*, der rechtmäßige Mann der Herodias sei Herodes von Chalkis gewesen, der ja ihr Bruder war. — Der Titel „König Agrippa“ AG 25,13 ist ganz richtig; Herodes Agrippa II ist nicht „Tetrarch“ zu nennen (S. 171. 283). — Völlig verfehlt ist es, die Stelle bei *Juvenal* (Sat. 3,14): „Judaeis, quorum cophinus foenumque supellex“ so aufzufassen, als ob der „Hausrat“ des jüdischen Proletariers „aus einem Schacherkorbe und einem Bündel Heu für das Nachtlager bestand“ (S. 174). Hier ist vom Wärmekorb die Rede. Vgl. *Juv.* 6,542; M. Šabbath 4,1; *Schürer* II[4] 554; *Olck* in *Pauly-Wissowa* IV 1212. — S. 178: Es ist mißverständlich, Hillel und Schammai als „Zeitgenossen Jesu“ zu bezeichnen, da sie vielmehr wohl ein Menschenalter früher lebten (*H. L. Strack*, Einleitung in den Talmud[4] S. 84). Ebendaselbst S. 84—98 ist zu ersehen, daß die Tannaim nur zum Teil „die gelehrten Mitarbeiter“ des Rabbi Jehuda genannt werden können (S. 202), da die Mehrzahl von ihnen viel älter sind und ihm Vorarbeiten geleistet haben. — S. 307 wird ein Widerspruch entdeckt zwischen AG 17,34 (Bekehrung des Dionysius in Athen) und 1 Kor 16,15, wo Stephanas als Erstling Achaias bezeichnet wird. Die Lösung ergibt sich aus der rechtlichen Stellung von Athen als *civitas foederata*, durch die es eine Enklave in der Provinz Achaia bildete (*Brandis* in *Pauly-Wissowa* I 191). — Wo ist der Beweis für die Behauptung S. 318 zu finden: „Auch in Korinth und Ephesus, wo Paulus Jahre hindurch sich aufhielt, wird die Zahl der Bekehrten doch kaum mehr als einige hundert betragen haben“? Soll er wirklich in Röm 16 liegen, das ein Schreiben nach Ephesus sein soll und „aller hervorragenderen Kreise und aller bedeutenderen Einzelpersonen“ gedenkt? Ich meine, die Berechnung ist nicht nur, wie zugegeben wird, „keineswegs sicher“, sondern völlig grundlos und aus der Luft gegriffen. Wenn nach *Tacitus* (Ann 15,44) damals in Rom eine „*multitudo ingens*“ von Christen gemartert wurde, werden wir auch in anderen Großstädten etwas mehr Gläubige anzunehmen haben. — Wieso ist es endlich „eine der sichersten und auch an sich selbstverständlichsten Tatsachen aus der Geschichte des nachapostolischen Nazaräertums, daß nach wie vor diese Jesusgläubigen Juden am Gesetze ihrer Väter festhielten“? (S. 342; ähnlich Nachapost. Zeitalter S. 15).

Dem Verleger muß für den genauen, fehlerfreien Druck und die würdige Ausstattung alle Anerkennung ausgesprochen werden; er hat sein Versprechen, die Sammlung zu mäßigem Preise erscheinen zu lassen, redlich erfüllt.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung** für Lehrer und Lehrerinnen. Von *Georg Lenhart.* II. Band: **Die neutestamentliche Offenbarung.** Mit 12 Bildern. Freiburg, Herder, 1919 8°. XVI u. 194 S. M 6.70, geb. M 9.—.

Dem ersten Bande des handlichen Schulbuches, über dessen Einrichtung ZkTh 42 (1918) 822—24 berichtet wurde, reiht sich der zweite würdig an. In glücklicher Weise ist hier Vollständigkeit mit Kürze, Klarheit mit weihevoller Darstellung vereint. Die Schwierigkeit, die biblischen Begebenheiten mit eigenen Worten nachzuerzählen, ohne dabei die Anmut und Kraft der evangelischen Schilderung abzuschwächen, ist völlig vermieden. Ein besonderes Gewicht legt der Verf. auf die für den Unterricht so wichtige klare Zergliederung der Perikopen; man sehe z. B. bei der Bergpredigt und den Abschiedsreden des Herrn nach und man wird finden, daß ihm seine Bemühungen gut gelungen sind. In den Literaturangaben ist das Werk etwas sparsam, was man ihm nicht besonders zum Vorwurfe machen kann. Doch wären einige mehr populär-wissenschaftliche Werke über das Leben Jesu dem Leserkreise gewiß willkommen. Die Voraussage in der Besprechung des 1. Bandes, daß *L.s* Werk ein treffliches Lehrbuch zu werden verspricht, ist als erfüllt zu betrachten.

Auch diesem Bande schickte der Verf. eine Bitte um „Mithilfe ... zur Verbesserung" voraus; derselben sei entsprochen zunächst durch den Hinweis auf einige unsichere Behauptungen, bei welchen der Verf. gut getan hätte, sie als Vermutungen hinzustellen. S. 4: auch Lk soll den Stammbaum des hl. Joseph bieten; S. 19: die Rückkehr aus Ägypten sei etwa 6 Monate nach der Flucht erfolgt; S. 39: Herodes Antipas wohnte meist in Peräa; S. 58 u. 168 A: „Judas, der einzige Nichtgaliläer unter der Apostelschar"; S. 61: Kurun Hattin als Schauplatz der Bergpredigt; S. 111: Martha, die ältere Lazarusschwester, Maria die jüngere; S. 113: Heilung des Blindgeborenen noch während der Festzeit des Laubhüttenfestes und an einer Tempelpforte; S. 172: Golgotha ein ebener Platz; S. 182: Der Gefährte des Kleophas war „wohl sein Sohn Simon". — Anderes wäre wohl zu tilgen, z. B. S. 10 die Bemerkung vom „an sich stolzen Worte" Lk 1,48b; S. 19 die Angabe, daß die Zahl der Unschuldigen Kinder „15—20 nicht überschritten haben kann", S. 22 daß auch Mk eine mehr systematische Anordnung befolge. — In der altbewährten 3 Jahrtheorie, welcher der Verf. sich anschließt (S. 24), kann die Reise des Herrn durch Samaria nicht in den Herbst verlegt werden (S. 39): die Stelle Joh 4,35 weist in den Februar, frühestens in den Jänner. Vgl. *V. Hartl,* Die einjährige Wirksamkeit S. 55—63. — S. 40:

Die Samariter feiern nur das Paschafest durch Opfer, an den 3 andern Festen ziehen sie nur in Prozession auf den Garizim (*E. Kautzsch*, Prot. Realenz. ³17,437, 25—35). — S. 68. Es ist zuviel behauptet, wenn man sagt, es sei pharisäische Auffassung gewesen, „daß jeder Nichtjude als solcher schon hassenswert und von jeder Hilfeleistung auszuschließen sei". — S. 74, 76 u. 79 ist von „den wenigen Auserwählten" die Rede; vom Samen, der nur „spärlich aufgegangen und noch spärlicher zur Frucht gereift" ist, von dem „nur ein kleiner Teil zu reicher Fruchtentwickelung kommt". Der hl. Text bietet dafür keinen Anhaltspunkt. — S. 82: daß Herodes Antipas dem Johannes „innerlich feindlich" war, stimmt nicht mit Mk 6,20. — Durch ein Versehen ist die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen (Mt 8,2—4; Mk 1,40—44; Lk 5,12—14) zweimal behandelt S. 51. 84. — S. 114. Das Jo 9,7 zur Worterklärung von Σιλωάμ (aus שִׁלֹּחַ) beigefügte ἀπεσταλμένος läßt sich wohl am besten mit „Wasserleitung" wiedergeben. — Daß der Tod des Herrn genau 8 Tage nach dem Mahle von Bethanien erfolgte (S. 138), ist mit Joh 12,1 schwer zu vereinen. — S. 143 statt Zinsmünze, Zinsgeben möge Steuermünze, Steuerzahlen gesagt werden. — S. 154 wäre die Fassung vorzuschlagen: „Der heute zur Davidmoschee gehörige Abendmahlsaal, ein Kreuzfahrerbau, nimmt die Stelle der Apostelkirche auf Sion ein". — Nicht eine „römische Kompagnie Soldaten" ist zur Gefangennahme Jesu ausgerückt, sondern Mannschaften aus der in Jerusalem stationierten römischen Kohorte S. 163. — Der Rationalist *H. E. Gottlob Paulus* war nicht Professor in Tübingen (S. 187), sondern (1811—1844) in Heidelberg. Auch sonst wären in der Liste der Auferstehungsgegner einige Verbesserungen vorzunehmen.

Möge der Umstand, daß der Preis dieses Bandes mehr als das Doppelte seines fast gleich großen Vorgängers beträgt, der Verbreitung des so empfehlenswerten Schulbuches nicht allzuviele Hindernisse bereiten!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Die kirchlichen und weltlichen Rechtsbestimmungen für Orden und Kongregationem** von *Augustin Arndt S. J.* 2. Aufl. 12° (X u. 211 S.) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1919. Geb. M 3.60.

Der Theologieprofessor am Weidenauer Priesterseminar P. *Augustin Arndt S. J.* hat seine bekannten „Rechtsbestimmungen für Orden und Kongregationen" nun, nach dem neuen Codex völlig umgearbeitet, in 2. Auflage neu herausgegeben. Das Werkchen ist trotz seiner Kürze ungemein reichhaltig und sehr praktisch eingerichtet. Außer dem Codex sind auch frühere Anord-

nungen, die noch von Wert sein können, fleißig benützt. Die Einteilung ist nicht die des Codex, sondern der unter Leo XIII von der *S. Congr. Ep. et Regul.* herausgegebenen Normen, nach denen sie bei Gutheißung von neuen religiösen Instituten vorzugehen pflegt. Die Einteilung hat gewiß für alle neueren Kongregationen, die ihre Statuten danach eingerichtet haben, ihren Wert und dies noch besonders, wenn etwa auch in Zukunft bei Statutenentwürfen danach vorzugehen wäre, worüber eine kirchliche Erklärung nicht vorliegt. In das Ordensrecht sind auch einschlägige Teile des Prozeß- und Strafrechtes hinein verarbeitet. Die fünfte Abteilung gibt einen Auszug aus der *Pars tertia* des Personenrechts „*De Laicis*" und handelt kurz über die dritten Orden und frommen Vereine. Der Schlußteil, die „weltlichen Gesetze", enthält die wichtigsten Vorschriften des preußischen Rechts und des deutschen Reichsrechtes über religiöse Ordensgenossenschaften.

S. 4 wird als Hauptunterschied zwischen feierlichen und einfachen Gelübden die schwerere Lösbarkeit der ersteren angegeben. Dieser Unterschied wird wohl bleiben, aber der Codex bietet keinen Anhaltspunkt dafür. Vielleicht könnte man besser als ein sicher unterscheidendes Merkmal die Nichtigkeit der dem Gelübde entgegengesetzten Akte angeben und die Frage nach dem Wesen des *votum solemne* ganz beiseite lassen. S. 26 Nr. 8 wird „*dedita opera*" durch die Worte „von Berufs wegen" übersetzt und demgemäß S. 30 das von Pius X vorgeschriebene Studium der Novizen auch weiterhin für bindend erklärt. Ich hielt diese Verordnung durch can. 565 § 3 für abgeschafft, doch läßt sich nicht leugnen, daß P. *Arndts* Auffassung auch etwas für sich hat. Was S. 38 ff über Schule, Krankenpflege u. s. w. gesagt wird, ist sehr instruktiv. S. 105 Nr. 2 wird von der Zweidrittelmehrheit gesprochen, die notwendig ist, wenn ein Teil der Wähler postuliert, der andere aber einfach wählt. Hier scheinen die Worte „wenn sie eine Wahl betrifft", etwas schwer verständlich.

Das Büchlein kann jedem empfohlen werden, der sich kurz über das Ordensrecht unterrichten will.

Innsbruck. Max Führich S. J.

**Reifendes Leben.** Ein Buch der Selbstzucht für die Jugend von *Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.* 362 S. Geb. M 9.—. Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchh., Berlin SW 68, 1920.

Der Verfasser will „keine lückenlose Anleitung zur Charakterbildung" bieten, sondern nur eine „beschränkte Auswahl Seelenbilder, die als Einzelstücke und in ihrem gegliederten Verband einen Anstoß zur Selbsterkenntnis geben und das Schöne und

Gute liebenswürdig machen wollen". Und so zeichnet er denn im ersten Abschnitt mit feiner Psychologie den „Tapferen", „Bildsamen", „Innerlichen", den, der „Zucht der Sinne" übt. Der zweite Abschnitt „Erlebnisse" betitelt, bringt abgerundete Bilder aus dem modernen Mittelschulleben. Die Jugendfreundschaft mit ihrer Lust und ihrem Leid, ein religiöser Zirkel, ja eine regelrechte Schülerversammlung werden uns vorgeführt. Besonders gelungen erscheinen uns die 1. und 4. „Novelle", die den „Unverstandenen", sowie das Erwachen der Liebe schildern. Im 3. Abschnitt befaßt sich *D.* mit den „Übungen", als da sind: „Geistesbildung", „Willensschulung", „Anstand", „Körperpflege", um dann mit einem kurzen Ausblick auf das „Ziel": Jesus Christus und den „Beruf" als Mittel zum Ziele zu schließen. Was dieses Buch der Charakterbildung über die zahlreichen Durchschnittsbücher ähnlicher Art weit hinaushebt, ist neben der tiefgründigen psychologischen Behandlung vor allem des Verfassers eigenartig schöne, bildkräftige Sprache (vgl. S. 32, 40 oder S. 53). — Freilich erschwert dieser ungewohnte Stil bisweilen das rasche Verständnis (vgl. S. 303 oder die Rede Kurts S. 131 f). In dem Abschnitte über die Willensbildung scheint uns die Rolle des Verstandes zu stark betont zu sein. Auch wenn ich die Schönheit der Tugend, die Häßlichkeit des Lasters klar erfasse und ein vorzügliches Gedächtnis mir diese Beweggründe immer zur rechten Zeit bereitstellt (vgl. S. 288), wird es bei tief eingewurzelter Gewohnheit oder heftiger Leidenschaft trotzdem oft so kommen: *video meliora proboque deteriora sequor. D.* verwirft die sogenannte „indirekte Askese" des Willens. Nach ihm soll womöglich Beweggrund die innere Schönheit des Zieles sein, die man unmittelbar anstrebt. Unseres Erachtens kann die „indirekte Askese" gerade bei der Überwindung sinnlicher Gewohnheiten vorzügliche Dienste tun. Wenn der junge Mensch, der das Erniedrigende seiner Gewohnheit einsieht und doch nicht von ihr loskommen kann, seinen Willen zuerst in kleinen Entbehrungen, im Kampf gegen Bequemlichkeit u. s. w. übt — und alles dies nicht um der „inneren Schönheit" dieser kleinen Opfer willen, sondern immer im Hinblick auf den großen Sieg, den er über seine Hauptleidenschaft zu erringen hat — dann wird durch die Erfolge, die er aufzuweisen hat, sein Selbstvertrauen mächtig wachsen und ihm über kurz oder lang einen Vorsatz ermöglichen, der direkt gegen jenes Laster gerichtet ist und der nun, weil begleitet von sieghafter Zuversicht, allen Einflüsterungen des Bösen standhält[1]. —

[1]) *Foerster* Sexualethik[2] S. 190.

Indessen diese kleinen Ausstellungen sollen die Freude an dem schönen Buche nicht schmälern. Nicht nur in den Händen der „Jugend vom 15. Jahre an“ möchten wir es sehen, sondern auch jedem Erzieher, Jugendpräses und Charakterforscher können wir es warm empfehlen.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

---

**Die menschliche Gesellschaft.** Vorträge von Dr. jur. can. *Josef Hafen,* Domvikar in Speyer. Kommissionsverlag der Dr. Jägerschen Buchhandlung in Speyer. Gr. 8°. IV + 68 S. Brosch. M 2.40.

Den großen Enzykliken *Leos XIII* geht es vielfach ähnlich wie den Gesängen des Messiasdichters *Klopstock*: sie werden viel bewundert und gepriesen, aber wenig gelesen und praktisch auch wenig ausgenützt. Im Volke sind sie fast gar nicht bekannt. Und doch sind sie das große „Heilmittel für die durch Krieg und Umsturz verwundete Menschheit“ (Einl.), das gottgegebene *lumen de caelo* in einer Nacht voll Wirrsal, Elend und Not. Es war deshalb ein glücklicher Griff des Verf., „diese in das Menschheitsleben so tiefeinschneidenden“ Lehren der Vergessenheit gewissermaßen zu entreißen, in einem Gesamtbilde zu vereinigen und auf die rat- und trostlosen Verhältnisse unserer Zeit anzuwenden. Das reiche Material ist in 6 Vorträge gegliedert. In Anlehnung an das vielgebrauchte Bild vom B a u e der menschlichen Gesellschaft werden der Reihe nach vorgeführt: 1. Die Bauteile des Staates, 2. Das Staatsgefüge, 3. Das Staatsgebäude, gesehen vom Berge der Stadt Gottes (Verhältnis von Staat und Kirche). 4. Der Steinbruch für die Menschheitsbauten (Ehe und Familie), 5. Die Arbeit an den Bausteinen (Schule und Erziehung), 6. Die Schichten der Gesellschaft (Unterschied und Ausgleich der Stände). Ein 7. Vortrag (Das Weltgebet zum Welterlöser = Weihe der Welt an das heiligste Herz Jesu) zeigt, mit welch sicherem Blick der große Papst das Unheil kommen sah und worin er die Rettung der gefährdeten Menschheit erblickte. Ein Anhang (Sang der Psalmen an die Völker) bietet eine Auslese der herrlichen Mahnungen, Warnungen und Tröstungen, welche der Geist Gottes in den Psalmen gerade an die V ö l k e r ergehen läßt. — Das Werkchen verdient die wärmste Empfehlung. Es bietet reiches und gediegenes Material zur Popularisierung der unvergleichlichen Grundsätze unserer hl. Kirche über das Leben der menschlichen Gesellschaft. Druck und Ausstattung sind vorzüglich.

Speyer. Dr. Otto Lutz.

Dr. *J Hoffmann*, **Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung.** Gr. 8° (XX u. 410 S.) Freiburg, Herder, 1919. M 14.—; geb. M 16.50.

*H.s* Werk stellt die völlig neubearbeitete und stark erweiterte 4. Auflage seiner 1913 zum erstenmale erschienenen Schrift: „Erziehung der Jugend in den Entwicklungsjahren" dar. Aus seiner 30jährigen Praxis als Religionslehrer an Münchener Mittelschulen heraus orientiert uns der Verfasser unter Beiziehung der gesamten pädagogischen Literatur über die somatische, rationale, emotionale und religiöse Lebenssphäre der Jugendlichen. So dankenswert diese Arbeit ist, um das Ideal des systematischen Handbuches der Jugendkunde darzustellen, müßten die Ausführungen unseres Erachtens noch einheitlicher zusammengefaßt, zum Teil (z. B. im Kapitel über Heilpädagogik) wohl auch bedeutend vertieft sein. Immerhin wird diese äußerst fleißige Sammelarbeit, die ja den ersten Versuch eines katholischen Handbuches der Jugendkunde bedeutet, dem Jugendseelsorger eine willkommene Hilfe sein, und zu weiterem Voranschreiten in dieser Richtung anregen.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

**Summa Novi Juris Canonici** Commentariis aucta, von *J. Creusen S. J.* und *A. Vermeersch S. J.* 2. Aufl. (XI u. 224 S.) Mecheln 1919, Dessain.

Ähnlich wie P. *Ferreres* in Spanien seine Institutionen hat auch P. *Vermeersch* in Belgien im Vereine mit seinem Mitbruder P. *Creusen* sehr bald nach dem Erscheinen des Codex eine *Summa iuris canonici* herausgegeben, die 1919 bereits in 2. Auflage erschienen ist. Trotz des geringen Umfanges des Werkes wird doch fast alles behandelt, was in der neuen Gesetzgebung von allgemeiner Bedeutung ist. Partien, die bloß wenige angehen, z. B. das Ordensrecht, sind kürzer behandelt, so erscheinen die Aufnahmshindernisse für den Ordensstand nur auszugsweise. Die Verfasser haben einen sehr guten Blick für das, was von praktischer Wichtigkeit ist und zeigen großes Geschick in juristischen Ableitungen solcher Sätze. So wird die Frage über das Barttragen der Kleriker schon lange vor der Entscheidung der *s. Congr. Concilii* richtig gelöst. S. 53 Nr. 217 wird dargetan, daß das Curaexamen vor dem Bischof oder seinem Stellvertreter die für jüngere Ordensleute vorgeschriebene jährliche Prüfung ersetzen könne; S. 93 Nr. 344, daß Ordensleute, die bei Weltpriestern beichten, an die bischöflichen Reservate gebunden sind, wenn die Beichtväter nicht gleichzeitig

vom Ordensobern delegiert sind. S. 94 Nr. 346 wird gut bewiesen, daß die Pfarrer keine Beichtjurisdiktion delegieren können. Von großer Bedeutung erscheint der nicht abzulehnende Beweis, daß zur Revalidation einer nach früheren Rechte wegen eines *impedimentum occultum* ungültig geschlossenen Ehe (z. B. wegen *affinitas ex copula illicita*) nach can. 1133 die Erneuerung der Zustimmung jenes Teiles genügt, der von dem Hinderniß weiß (S. 128 Nr. 443). Die sog. *Assistentia passiva,* die in einigen Gegenden gestattet ist, gilt wohl gerade für nicht dispensierte gemischte Ehen, darum ist sie auch in Zukunft nicht überflüssig (vgl. S. 131).

Innsbruck. M. Führich S. J.

*C. H. Becker*, **Gedanken zur Hochschulreform.** 8° (XII u 70 S.) Leipzig 1919, Quelle & Meyer. M 2.50.

Die überaus anregende, aus einer Fülle persönlicher Erfahrung heraus geschriebene Schrift des Unterstaatssekretärs im Preuß. Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung ist der erneute Abdruck einer Reihe von Aufsätzen, die der Verfasser im Revolutionswinter 1918/19 in der „Deutschen Allg. Zeitung" veröffentlicht hat, „nicht um ein system. Programm, sondern um eine Diskussionsbasis zu schaffen. Eingehend werden zunächst die Schäden des deutschen Wissenschaftsbetriebes: Überschätzung des rein Intellektuellen, des Spezialistentums, der Bureaukratisierung dargelegt, um daraus einen Überblick zu gewinnen für die neu zu schaffende deutsche Volkshochschule. Daran anschließend behandelt *B.* das Verkältnis von Studenten, Dozenten und Professoren, bespricht eingehend die so wichtige Kollegiengeldfrage u. s. w. Wir können die Lektüre dieser unseres Erachtens von gesunden Grundsätzen geleiteten Schrift allen Interessenten nur empfehlen.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

**Franz von Assisi.** Von *Emil Dimmler*. Führer des Volkes. Eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. I. Band, 6.—9. Tausend. 8° (76 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereinsverlag. GmbH. M 2.40.

„Wenn wir das Leben manches großen Mannes betrachten, so kann es geschehen, daß wir vieles über seine Zeit und seine Umgebung erfahren, daß aber seine Person uns doch fast ganz unbekannt bleibt. Ganz anders ist es mit Franz. Es gibt wenige Menschen, deren Persönlichkeit und innerstes Wesen die Geschichte so deutlich gezeichnet hat wie bei Franz" (S. 67).

Dieses Bild nun mit wenigen aber bestimmten und sicheren Linien zu zeichnen, hat *Dimmler* unternommen und gewiß glücklich zu Ende geführt. Er hat sich liebevoll in seinen Heiligen vertieft, die Gesinnungen des Heiligen klar gelegt und sein Leben in schlichter, einfacher Sprache ebenso wahr und ohne Übertreibung als mit inniger Hochschätzung geschildert. Dadurch bringt er Franz dem Verständnis und der Liebe aller nahe und erreicht so das Ziel der Sammlung: echte Führer des Volkes diesem vorzuführen. Franz ist Führer des Volkes durch seine Verachtung der Welt mit ihren Reichtümern und Ehren.

Innsbruck. F. Hatheyer S. J.

*Newman,* **Gott und die Seele**, Gebete und Betrachtungen mit einer Einführung von Dr. *M. Laros.* 1. u. 2. Bändchen der Sammlung: „Religiöse Geister“, Studien und Texte zur Vertiefung und Verinnerlichuung religiöser Kultur, herausgegeben von Dr. *M. Laros.* Matthias Grünewald-Verlag Richard Knies, Mainz 1919. M 5. - . Der im Advent 1918, also in der Stunde der tiefsten Erniedrigung Deutschlands, gegründete kath. Matth. Grünewald-Verlag von Mainz hat in dem verdienstvollen Pascal- und Newmanforscher *M. Laros* einen tüchtigen Bahnbrecher und Wegbereiter gefunden. *Laros* beabsichtigt in seiner Sammlung „Religiöse Geister“ sowohl „Studien“ über die religiösen Probleme der Gegenwart zu bringen, als auch in den „Texten“ die größten religiösen Geister der Vergangenheit sprechen zu lassen. Vorliegendes Bändchen, das 1. der Textserie, enthält *N.s* unvollendet gebliebenes Jear-book of Devotion und ist so recht geeignet, uns zur Gedankenhöhe des großen englischen Kardinals emporzuheben, der mit seiner eigenartigen „Verbindung von kantschem Intellekt mit dantescher Phantasie und eckhartschem Gemüt den vielleicht tiefsten und packendsten“, jedenfalls originellsten Beter des 19. Jahrhunderts darstellt. Man lese die ergreifenden Betrachtungen über das „Seelenleiden unseres Herrn“ (S. 28 f, bes. S. 36 f), die kurzen Erwägungen über des Herrn „vierzigtägige Unterweisung“ (S. 125 f) u. a. und man wird es einigermaßen verstehen, wenn *L.* dieses Bändchen „als das Gebetbuch des gebildeten Christen der Gegenwart“ hinstellt. — *Newman,* **Der Maimonat.** Gebete und Betrachtungen im Anschluß an die lauretanische Litanei für alle Tage des Monats mit Einführung von Dr. *M. Laros.* M. Grünewald-Verlag, Mainz 1919. M 1.50. Derselbe Zauber, der *N.s* theoretischer Abhandlung über Maria[1]) so begeisterte Aufnahme sicherte — nannte sie doch *Bihlmeyer* das „beste mario-

[1]) *Newman:* Die hl. Maria. Regensburg, Manz, 1911.

logische Werk, das überhaupt existiert" — liegt auch über diesem Schriftchen *N.s.* In ihrer Nüchternheit, die aber keineswegs der religiösen Innigkeit und Wärme entbehrt, bilden diese zarten Gebetsblüten ein wohltuendes Gegenstück zu der vielfach weichlichen, süßlichen, uns Deutsche nicht ansprechenden marianischen Gebetsliteratur. — *Romano Quardini*, **Der Kreuzweg Unseres Herrn und Heilandes.** M. Grünewald-Verlag, Mainz 1919. M 2.75. In dem vorliegenden Büchlein sucht der Verfasser von „Geist der Liturgie" (Herder, Freiburg) die alte Volksandacht des Kreuzweges den Gebildeten unserer Tage nahezubringen. Sicher sind diese schlichten, aus zehnjähriger Gebetspraxis erwachsenen Erwägungen geeignet, zu tieferem Erfassen des Leidens des Herrn anzuregen. Das und nicht mehr beabsichtigt der Verfasser. Je „eher sich das Büchlein überflüssig gemacht hat", weil der Betende nun sein persönliches Leben in das Licht des Herrenleidens gestellt hat, umso rascher hat es seinen Zweck erreicht.

Innsbruck. M. G.

# Analekten

**„Der Hohepriester jenes Jahres“ Joh 11,49. 51; 18,13.** Noch mmer hält man gegen den vierten Evangelisten den Vorwurf aufrecht, er habe mit der erwähnten Angabe einen schweren Irrtum in seine Darstellung aufgenommen. So hat jüngst *R. Knopf* (Einführung ins N. T., Gießen 1919 S. 119; vgl. oben S. 292) pathetisch erklärt: „Kann ein Urapostel und geborener Palästinenser eine so ganz falsche Angabe machen wie die, daß das Amt des Hohenpriesters alljährlich wechsele?“ Ebenso äußerten sich nach dem Vorgange von *J. Bretschneider* bereits *D. F. Strauß* (Leben Jesu² II 378 f); *A. Jülicher*, Einleitung⁵ ⁶ S. 380; *S. Kraus* in: The Jewish Encyclopedia III 493a. Ja man glaubt sogar, die Quelle des Irrtums im Aufenthaltsort des Evangelisten entdeckt zu haben: „Diese Bemerkung, V. 51 u. 18,13 mit wünschenswerter Deutlichkeit wiederholt, setzt als Meinung des Verfassers voraus, daß der jüdische Hohepriester jährlich wechsle, wie etwa der Oberpriester der Provinz Asia und verrät, daß der Evangelist keine rechte Vorstellung vom hohenpriesterlichen Amte hatte“ (*Wilh. Heitmüller*, Die Schriften des N. T. II 3,269 = ³IV 132). Schon früher haben u. a. *Th. Mommsen* und *H. J. Holtzmann* (Handkommentar IV² 160) den angeblichen Verstoß gegen die Geschichte auf diese Weise zu erklären versucht, was natürlich *A. Loisy* als „non sans raison“ erklären muß (Le quatrième évangile 664).

Nun wurde schon oft darauf verwiesen, daß ein derartiger Irrtum gerade an der Person des Kaiphas, der vielleicht sogar 18 Jahre lang sich der Hohenpriesterwürde erfreuen konnte (Jos. A. 18,2, 2 n. 35; 4,3 n. 95) „sich selbst einem Pseudo-Johannes bei seiner sonst hervortretenden Bekanntschaft mit den jüdischen

Verhältnissen nicht zutrauen läßt" (*Bern. Weiß* im Krit. ex. Kom. III[9] 355 A.). Auch wurde längst hervorgehoben, daß der fragliche Ausdruck nur das eine besage, damals, in jenem denkwürdigen Jahre sei Kaiphas der Hohepriester gewesen. (So die Erklärungen des 4. Evangeliums von *P. Schanz*, *J. Knabenbauer*, *F. Pölzl*, *F. Tillmann*; *Patrizi*, Evangelia III 361, *Jacquier*, Dict. II 45; *F Kortleitner*, Arch. 146: *V. Hardl*, Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit S. 207. — *C. F. Keil*, S. 403; *B. Weiß* a. a. O.; *Th. Zahn*, *P. Volz*, Altertümer 472 A. 1.)

Zunächst könnte indes gegen diese Annahme betont werden, daß weder im Griechischen noch im Semitischen der Ausdruck „in jenem Jahre" einfach soviel als „damals" bedeutet; während sowohl ἐν ἐκείνῃ ὥρᾳ als auch das entsprechende בְּאוֹתָהּ שָׁנָה eine Phrase für „damals" ist (*W. Bacher*, Terminologie I 195; II 227), findet sich bei שנה „Jahr" kein Beispiel einer derartigen allgemeinen Bedeutung. Eher könnte man zur Begründung dieser Annahme auf den Umstand verweisen, daß der hier im Gegensatz zum gewöhnlichen Worte ἔτος gebrauchte Ausdruck ἐνιαυτός mitunter in einer weitern Bedeutung „Zeitraum" sich vorfindet. So will *Apollodorus* (3,4, 1) wissen, daß zur Zeit des Kadmos ein ἐνιαυτός 8 Jahre (ὄκτω ἔτη) umfaßte; der 19jährige Zyklus des Meton wird ὁ μέγας ἐνιαυτός genannt. Ebenso setzt *Josephus* A. 1, 3, 9 n. 106 ὁ μέγας ἐνιαυτός = ἑξακόσιοι ἐνιαυτοί. Weitere Belege in *W. Papes* Griech. Wörterbuch. — Allein es bleibt immer dunkel, warum der Evangelist alle dreimal diesen ungewöhnlichen Ausdruck gebrauchte und sich nicht mit einem einfachen τότε begnügte. So bemerkt denn nicht ohne Grund *J. Belser* (Joh S. 354) im Anschlusse an *van Bebber* (Chronologie S. 27) zu dieser Erklärung, daß sie nicht „volle Befriedigung gewährt". Doch ist dem verdienten Forscher nicht beizustimmen, daß man diese „nur dann erhält, wenn man beachtet, daß der Evangelist mit exquisiter Präzision" . . . das „scharf begrenzte, schon von Isaias geweissagte angenehme Jahr" vom 75. Nisan 782 bis 14. Nisan 783 im Auge hatte. Auch bei *J. Mader* (Evangelien u. AG S. 751 f) erscheint dieser Ausdruck „als weiterer Beweis" für die einjährige Wirksamkeit des Herrn: man könne ihn nur dann begreifen, „wenn die ganze Wirksamkeit des Herrn in jenes Jahr fiel".

Die richtige Lösung scheint sich wohl aus einer Stelle des Babylonischen Talmuds zu ergeben, die bereits angeführt wurde von *J. Levy* (Neuhebr. u. chald. Lexikon IV 103b) u. *H. L. Strack* in seiner Ausgabe des Mischnatraktates Jōma[2] (Leipzig 1904 S. 9 Anm. b); indes hat keiner der beiden Gelehrten die in ihr mitgeteilte Nachricht für die fraglichen Johannesstellen verwertet. Es

wird als Angabe des Rabbi Jehuda — wohl des Redaktors der Mischna — folgende Mitteilung angeführt (Jōmā 8 b):

תניא רבי יהודה וכי לשכת פרהדרין היתה והלא לשכת בלווטי היתה אלא בתחילה היו קורין אותה לשכת בלווטי ומתוך שנותנין עליו ממון לכהונה ומחליפין אותן (al. אותה) כל שנים עשר חדש כפרהדרין הללו ש חליפין אותם כל שנים עשר חדש לפיכך היו קורין אותו לשכת פרהדרין

„Es ist überliefert von Rabbi Jehuda: ,Und warum war der Saal [genannt Saal] der Beisitzer (πάρεδροι)? Hieß er denn nicht [Saal der] Ratsherrn (βουλευταί)? [Antwort:] [1]) Nur zu Anfang nannte man ihn Saal der Ratsherrn; weil man aber Geld dafür gab [,um] zur Hohenpriesterwürde [zu gelangen] und [weil] sie [die Hohenpriester] [2]) alle zwölf Monate wechselten wie die Beamten, welche man alle zwölf Monate wechselt, darum nannte man ihn den ,Saal der Beamten'".

Auf der folgenden Seite (9a) heißt es, daß im ersten Tempel während seines 420 jährigen Bestandes nur 18 Hohepriester ihres Amtes walteten, denn „die Gottesfurcht vermehrt die Tage" (Prov 10,27); im zweiten Tempel, der ebenso 420 Jahre bestanden haben soll, haben mehr als 300 Hohepriester gedient; da nun einige es doch zu einer langen Regierung (von 40, 80 u. 10 Jahren) gebracht, so folgt, daß „die einzelnen nicht einmal ihr Jahr ausfüllen konnten".
כל אחד ואחד לא הוציא שנתו

Über diese Mitteilung läßt sich folgendes behaupten: 1) Inhaltlich stimmt sie völlig mit dem überein, was die rationalistische Bibelkritik unberechtigterweise aus dem Joh-Evangelium herausliest; es wird nur die Angabe von schmählichem Kaufe beigefügt. 2) Die Nachricht ist völlig unabhängig vom 4. Evangelium, wie auch dieses nicht aus einer rabbinischen Quelle seine Angabe geschöpft hat. 3) Wenn auch die Angabe in sich unrichtig ist, so kann sie doch wie die Mythen, Sagen und Legenden (*E. Bernheim,* Lehrb. der historischen Methode [3 4], S. 460—66 u. ö.) einen geschichtlichen Kern enthalten. Ist es doch eine bekannte, durch viele Beispiele erhärtete Tatsache, daß gerade die Erzählungen der talmudischen Literatur nur zu oft in übertriebener oder sonst entstellter Form von einer weit zurückreichenden Vergangenheit Bericht erstatten und erst der legendären Zutaten entkleidet werden

---

[1]) Vgl. *W. Bach[illegible]* [illegible]egetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur II S. [illegible] [illegible]en „Einwände mit וַהֲלֹא eingeleitet [werden], worauf die Antwort mit אלא beginnt".

[2]) Nach der anderen Lesart: die Hohepriesterwürde.



müssen. Beispiele bieten *D. Chwolson* (Das letzte Paschamahl Christi) z. B. S. 20—30 (die Erzählung von Hillel und den Bene Bathyra, die Angabe über die Zahl der Paschalämmer und die Opfer von Judenverfolgungen) ebd. S. 49. Vgl. *J. Knabenbauer* zu 1 Tim 1,4 und die daselbst angegebenen Beispiele aus *W. Bacher*, Die Agada der Tannaiten. Dem b Ber 29a erzählten Märchen, daß ein Johannan 80 Jahre Hoherpriester war und schließlich doch Sadduzäer wurde, liegt die Tatsache zugrunde, daß alle Hohenpriester seit Johannes Hyrkanus dieser Partei angehörten.

Was nun in diesen Fällen als methodisch erlaubt anerkannt wird, darf wohl auch für die Angabe vom jährlich wechselnden Hohenpriesteramte versucht werden: es dürfte eine echte alte Erinnerung zugrunde liegen und als solche sei die Annahme vorgeschlagen, daß es einer alljährlichen, gegen Geld erteilten Bestätigung der Hohenpriesterwürde bedurfte. Es scheint, daß die oberste Würde im alttestamentlichen Gottesstaate seit Herodes jeweils zunächst nur für ein Jahr verliehen wurde; nach Ablauf desselben konnte sie ihrem Inhaber belassen werden oder auf einen andern der vielen Anwärter übergehen. Weiterhin liegt es nahe zu vermuten, daß der Kauf des Hohenpriesteramtes irgendwie mit der Auslieferung des Prachtgewandes zusammenhieng, solange dasselbe (6—36 n. Chr.) im Gewahrsam des römischen Kommandanten der Antonia war und nur viermal im Jahre zur Benützung ausgeliefert wurde (*E. Schürer* I[3,4] 483. II[4] 319).

Es wäre ganz verfehlt, die Nachricht aus 2 Mc 11,3 zu erklären, wo vom Plane des Lysias berichtet wird, die Hohepriesterwürde alljährlich gegen Geld feilzubieten (πρατὴν κατὰ ἔτος τὴν ἀρχιερωσύνην ποιήσειν). Steht es ja fest, wie wenig Verwendung das griechische 2 Mc-Buch in der jüdischen Literatur fand. Zwar ist es „kaum zu bezweifeln“, daß Philo es kannte, aber für Josephus ist dies „sehr unwahrscheinlich“ (*E. Schürer* III[4] 436). Nur die Erzählung von den macchabäischen Märtyrern scheint in den rabbinischen Schriften Verwendung gefunden zu haben, nicht aber z. B. die so brauchbaren Persönlichkeiten des Heliodorus und des greisen Eleazar.

Vielleicht kann auch eine Überprüfung der von *E. Schürer* II[4] 269—273 gebotenen Liste der 28 Hohenpriester, die in den 106 Jahren vom Regierungsantritt des Herodes (37 v. Chr.) bis zum Tempelbrande diese Würde innehatten, die vorgeschlagene Hypothese bestätigen. Wir können nach der Amtsdauer 4 Gruppen unterscheiden: a) Einige Hohepriester konnten nicht einmal ein Jahr im Amte bleiben; b) bei anderen wird berichtet, daß sie nach einem Jahre ihrer Würde enthoben wurden; c) einige wußten sich durch mehrere Jahre hindurch in ihrer Stellung zu behaup-

ten; d) endlich wird bei einer beträchtlichen Anzahl gar nichts über die Amtsdauer gemeldet; sie kommen hier nicht weiter in Betracht. In die 3. Gruppe der langfristigen Pontifikate können nur folgende 6 gerechnet werden: Ananael (37—36 u. 35—c. 25 v. Chr. mit etwa 11 Jahren, Simon Sohn des Boethus c. 24—5 mit etwa 19 Jahren, Annas (c. 6—15 n. Chr.) mit etwa 9 Jahren[1]), Kaiphas (c. 18—36) also gegen 18 Jahre; Ananias (c. 47—59) also 12 Jahre; endlich der letzte Hohepriester Phannias, der 3 Jahre das Amt innehatte. Nach diesen freilich sehr unsichern Angaben würden die genannten 6 Pontifikate schon etwa 70 Jahre umfassen und so würden für die 22 anderen nur mehr ungefähr 36 Jahre übrig bleiben. Schon damit ist es nahegelegt, daß gar mancher sich seiner Würde nur ein Jahr erfreut haben dürfte. — Nun wird aber bei jenen, die vor Jahresfrist ihres Amtes enthoben wurden, stets der Grund eines so raschen Wechsels angegeben; dies sowie die Tatsache, daß wir mehrere Hohepriester mit einjähriger Amtsdauer kennen, dürfte die Annahme empfehlen, daß die genannte Würde zunächst für ein volles Jahr verliehen wurde.

a) Nur wenige Monate konnten sich — abgesehen von Joseph, dem Ersatzmanne des Matthias (A. 17,6, 4 n. 164) der (nach *Schürer* II⁴ 270 A.) mitzurechnen ist — folgende Oberpriester ihrer Ehre erfreuen: α) Jesus, Sohn des Phiabi, dem Herodes nach Josephus (A. 15, 9, 3 n. 322) sofort (αὐτίκα) die Würde wieder abnahm, um sie vor der Hochzeit mit der zweiten Mariamme deren Vater Simon zu übertragen; β) Matthias, Sohn des Theophilus, erhielt das Amt während des Prozesses gegen Antipater (A. 17,4, 2 n. 78), also in der zweiten Hälfte des Jahres 5 v. Chr., mußte es aber etwa im März des folgenden Jahres abgeben, da er teilweise als Urheber einer Empörung galt (A. 17,6, 4 n. 164); γ) auch sein unmittelbarer Nachfolger Joazar mußte nach der Rückkehr des Archelaus, also noch vor Jahresfrist, auf seine Würde verzichten, da er „mit den Aufständischen gehalten hatte" (A. 17, 13, 1 n. 339); δ) endlich wurde Annas der Jüngere etwa 62 n. Chr. wegen des Justizmordes am Apostel Jakobus dem Herrenbruder schon nach 3 Monaten (A. 20, 9, 1 n. 203) abgesetzt.

b) Von einer einjährigen Tätigkeit ist ausdrücklich berichtet: α) bei Eleasar, dem Sohne und 2. Nachfolger des Annas (A. 18,2, 2 n. 34); β) bei dessen Nachfolger Simon, Sohn des Kamithos (ebd. n. 35 οὐ πλείων δὲ καὶ τῷδε ἐνιαυτοῦ τὴν τιμὴν ἔχοντι διεγένετο χρόνος); γ) beim Nachfolger des Kaiphas, Jonathan, dem Sohn des Annas,

[1]) *Th. Zahn* will ihm auf Grund der Angabe A. 20,9, 1 n. 198 eine längere Regierung zuschreiben Lc. S. 755.

kennen wir genau Anfang und Ende seiner Amtsführung: erstere erfolgte am Paschafeste 36 (A. 18, 4, 3 n. 90. 95), letztere an einem jüdischen Feste, an dessen 4. Tage die Nachricht von dem am 16. März 37 erfolgten Tode des Tiberius eintraf (A. 18, 5, 3 n. 123 f). Wahrscheinlich dürfte dies das Osterfest gewesen sein, das nach den bei *Ginzel* (Chronologie II 548. 574) gegebenen Daten in jenem Jahre am 20. April begonnen zu haben scheint. Doch ist die Möglichkeit, daß Pfingsten gemeint ist, nicht ausgeschlossen; δ) König Herodes Agrippa I hat während seiner genau 3jährigen Regierung 3 Hohepriester eingesetzt; da Josephus hievon in merklichen Abständen berichtet (A. 19, 6, 2 n. 297; 4 n. 316; 8, 1 n. 342), so ist die Annahme schwer zu umgehen, daß wenigstens einer, wenn nicht zwei derselben ihre Würde ein Jahr lang innehatten[1]). — Vielleicht wären noch andere Hohepriester hier einzureihen, z. B. Ismael, Sohn des Phiabi, der bald (μετ' οὐ πολύ) einen Nachfolger erhielt (A. 18, 2, 2 n. 34).

Desgleichen verdient auch einige Beachtung der Grund, mit dem der vom Statthalter Vitellius abgesetzte Hohepriester Jonathan die ihm von Herodes Agrippa I angebotene Wiederwahl ablehnte (A 19, 6, 4 n. 314): „Es genügt mir, einmal das heilige Gewand getragen zu haben (ἅπαξ ἐνδὺς στολισμὸν ἱερὸν ἀρκοῦμαι)“. Aus diesen Worten scheint zu folgen, daß man nicht nur die lebenslängliche Dauer dieses Amtes als überwundenen Standpunkt betrachtete, sondern sogar mit dem alljährlichen Wechsel sich abgefunden hatte und ihn als etwas Gegebenes betrachtete. Als Josephus auf die erste Absetzung eines Hohenpriesters, die Herodes der Große vornahm, zu sprechen kommt, hatte er sie als dem Gesetze zuwider (παράνομα) erklärt (A. 15, 3, 1 n. 40) und verwies auf frühere Übergriffe dieser Art, welche Antiochus IV und Aristobulus II begangen hatte. Jetzt findet er nichts Befremdliches mehr darin, daß Agrippa, der „keine der gesetzlichen Vorschriften unbeachtet ließ“ (οὐδὲν τῶν κατὰ νόμον παραλιπών A. 19, 6, 1 n. 293 vgl. 7,3 n. 331) innerhalb von 3 Jahren 3 Hohepriester absetzte. Folgt daraus nicht auch die vorgeschlagene Annahme?

Nun dürfte auch etwas Licht fallen auf die Angabe des hl. *Hieronymus* (in Mt 26,57 ML 26,201): „Refert Josephus istum Caipham unius tantum anni Pontificatum ab Herode pretio redemisse“. Man wird sie etwas günstiger beurteilen als *H. Windisch*, der die Berufung auf Josephus „schwindelhaft“ nennt (Handbuch

[1]) Daß der von Herodes meuchlings ermordete letzte Hasmonäer Aristobulos „das Amt eines Hohenpriesters ein Jahr lang verwaltete“ (A. 15, 3, 3 n. 56), kommt wegen des tragischen Lebensendes des unglücklichen Prinzen hier nicht in Betracht.





zum N. T., zu Joh 11,49). Die vornehme Zurückhaltung, welche der dem hl. Hieronymus keineswegs günstige *G. Grützmacher* zeigt, hat gewiß mehr Anspruch auf Billigung (Hieronymus II 260). Merkwürdig ist, daß sich auch bei *Chrysostomus* eine ähnliche Angabe über die Käuflichkeit der obersten Würde und der daraus sich ergebenden Beschränkung auf ein Jahr vorfindet („Μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο διέφθαρτο. Οὐκέτι γὰρ τὸν χρόνον ἅπαντα τῆς ζωῆς ἱεράτευον, ἀλλ' ἐνιαυτόν, ἐξ οὗ γεγόνασιν ὠνηταὶ αἱ ἀρχαί". In Joh 65,1 MG 59,361). Vielleicht hat auf die genannten Väter doch die Angabe vom Plane des Lysias 2 Mc 11,3 einen Einfluß ausgeübt. Noch weiter ist *Augustinus* gegangen, wenn er annimmt, es habe gleichzeitig mehrere Hohepriester gegeben, von denen jährlich je einer oder auch mehrere das Amt versahen; auch Zacharias (Lc. 1,5) wird ihnen beigezählt (in Jo tr. 49,27 ML 35,1757). In neuerer Zeit hat *J. H. A. Ebrard* (Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte[3] 560) eine ähnliche Auffassung zu vertreten gesucht.

Es sei noch auf eine Äußerung *D. Chwolsons* verwiesen, welcher, ohne die Johannesstellen und die Angabe des bab. Talmuds zu erwähnen, die hier vorgetragene Ansicht ausgesprochen hat. In den 1908 dem anastatischen Neudruck seiner Schrift „Das letzte Passamahl Christi" beigefügten „Nachträgen und Ergänzungen" wird S. 186 die Bemerkung fallen gelassen, daß „die Hohenpriester jährlich von den Römern eingesetzt und von diesen als die offiziellen Repräsentanten des Volkes angesehen wurden". Damit ist die Mitteilung der Gamara zum Traktat Jōmā als in ihrem wesentlichsten Punkte durch den verdienten Erforscher der jüdischen Literatur als richtig anerkannt worden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Kants „Urteilskraft" und die „Denkkraft" bei Thomas v. Aquin.** Für scholastisch gebildete Leser der „Kritik der Urteilskraft" dürfte ein Vergleich der Kantischen „Urteilskraft" mit dem thomistischen Begriff der „Denkkraft" (*„vis cogitativa"*) nicht ohne Interesse und Nutzen sein. Ich will denselben in den folgenden Ausführungen so kurz und übersichtlich wie möglich anstellen. Die beiden Begriffe weisen sechs Ähnlichkeiten auf:

I. *Sowohl die „Denk-" als die „Urteilskraft" ist eine „ratio particularis"*. Die *„vis cogitativa"* ist im strengsten Sinne „Partikulärvernunft". Sie ist das Vermögen, das unmittelbar Begriffe von körperlich Individuellem mit einander zu vergleichen vermag.



„Dicitur *ratio particularis,* cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium". Summa theol. 1 p. q. 78 a. 3 c. „Vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam *ratio particularis*; eo quod est collativa intentionum individualium" ib. q. 81 a. 3 c. Der Verstand ist eben nach thomistischer Lehre außerstande, von körperlichen Dingen direkt Einzelbegriffe zu bilden.

In einem etwas anderen Sinne ist Kants Urteilskraft eine Partikulärvernunft. Nach ihm eignen dem Verstande nur die allerallgemeinsten Begriffe, nur die Kategorien und die darauf beruhenden Grundgesetze, wie z. B. das Ursachgesetz. Einzelbegriffe dagegen sind nach ihm dem sinnlichen Erkenntnisvermögen zuzuschreiben. So folgert er z. B. in seinem vierten Raumargument aus der Einzigkeit des absoluten Raumes, daß derselbe kein Verstandesbegriff, sondern eine sinnliche Anschauung sei. Was dann zwischen diesen Einzelbegriffen und den Kategorien liegt, wird der Urteilskraft zugewiesen. Ihr eignen mithin alle Begriffe mittleren Umfanges, wie z. B. die Begriffe der systematischen Arten des Tier-, Pflanzen- und Mineralreiches und die entsprechenden Naturgesetze. „Die Urteilskraft hat also auch ein *Prinzip a priori* für die Möglichkeit der Natur ... in sich, wodurch sie ... über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie *a priori* an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben, in der Einteilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besondern unterordnen will". Kritik der Urteilskraft, Einl. V (vgl. auch Einl. II, III, IV u. VI u. *Bauch Bruno,* Immanuel Kant, 1917 S. 413—430).

II. *„Denkkraft" und „Urteilskraft" sind sinnliche Erkenntnisvermögen.* Das gilt wieder im strengeren Sinne beim thomistischen Begriffe als beim Kantischen. Die *„vis cogitativa"* ist ein sinnliches Vermögen trotz ihres Namens *„cogitativa"* und trotz ihrer Identität mit dem *„intellectus passivus"* (nicht zu verwechseln mit dem *„possibilis"*) Summa theol. 2 2ae q. 51 a. 3 c; S. contr. gent. II 60. Sie entspricht beim Menschen dem Instinkte oder „Schätzungsvermögen" (der *„vis aestimativa"*) der Tiere. „Loco autem aestimativae virtutis est in homine sicut supra dictum est q. 78 art. 4 c, vis cogitativa" Summa theol. p. 1 q. 81 a. 3 c.

Nach der Dissertation vom Jahre 1770, in der Kant die Grundzüge seines Kritizismus zum ersten Male der Öffentlichkeit

vorlegte, sind alle abstrakten Begriffe, die aus der Erfahrung geschöpft werden, sinnlich, das sind aber alle, außer den Kategorien, die mit der Natur des Verstandes gegeben sind. Alle Begriffe, die er später der Urteilskraft zuweist, sind somit nach der Dissertation sinnliche Vorstellungen. Daran scheint er auch später festzuhalten. In §58 seiner Prolegomena z. B. führt er aus, wir müßten Gott durch lauter „Kategorien" denken, wenn wir nicht in Gefahr kommen wollen, sinnliche Vorstellungen auf ihn zu übertragen.

Die Frage, ob die Urteilskraft ein sinnliches oder ein geistiges Vermögen sei, ist übrigens bei Kant kaum von Bedeutung, weil er von einem sachlichen Unterschiede nichts wissen will (Kr. d. r. V. gegen Schluß der Einl.). Gegen Ende der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft rechnet er die Urteilskraft allerdings zu den obern Seelenvermögen, weil sie Autonomie enthalten. Aber alsogleich degradiert er sie wieder. Denn nach den Worten, die an derselben Stelle folgen:

III. *entspricht der „Urteilskraft" das niedere Strebevermögen, ebenso wie der „Denkkraft" bei Thomas.* Kant fährt nämlich fort: „Für das Erkenntnisvermögen (das theoretische der Natur) ist der Verstand dasjenige, welches die konstitutiven *Prinzipien a priori* enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urteilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch sein könnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist und denselben als oberes (von mir hervorgehoben) Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellektuelle Wohlgefallen am Objekte mit sich führt". Hier ist unzweifelhaft ausgesprochen, daß Urteilskraft und niederes Strebevermögen einander korrespondieren. Dasselbe Verhältnis wird auch auf der Tabelle am Schlusse der Einl. zur Kr. d. U. dargestellt.

Ebenso sicher ist diese Korrespondenz beim hl. Thomas ausgesprochen. Im früher zitierten Artikel der theologischen Summe S. Th. p. 1 q. 81 a. 4 sagt er: „Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine cogitativa . . . Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus".

Aus den drei Übereinstimmungen, die bisher namhaft gemacht wurden, ergeben sich für die von Thomas und Kant beschriebene Seelenfähigkeit drei weitere übereinstimmende Merkmale, die besonders charakteristisch sind.

IV. *Sowohl die „Denk-“ als auch die „Urteilskraft“ ist ein Subsumptionsvermögen.* Diese Behauptung hängt beim hl. Thomas zusammen mit seiner Ansicht, daß der Verstand das individuelle Körperliche nicht unmittelbar erfasse, sondern dieses im Inhalte der sinnlichen „Denkkraft“ gegeben sei. Darum bedarf der Verstand als praktische Vernunft der Hilfe der ‚Denkkraft‘, um die allgemeinen Grundsätze des Sittengesetzes auf die besonderen Fälle anzuwenden. Dies geschieht durch einen syllogistischen Schluß. Den allgemeinen Obersatz bildet die Ansicht des praktischen Verstandes; der partikuläre Untersatz besteht im Urteil der Partikulärvernunft; der Schlußsatz im Entschluß zur Tat. „Intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in 3. de Anima (textu 47), indiget ratione particulari, qua mediante opinio, quae est universalis (quae est in intellectu), ad particulare opus applicetur: ut sic quidam fiat syllogismus, cuius major est universalis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis“ (in 4 l. Sent. D. 50 q. 1 art. 3 ad 3). Diese Lehre des Sentenzenkommentars wird in der Schrift de Veritate (q. 10, 5 c. fi.) fast mit denselben Worten aufs neue vorgetragen. In der theologischen Summe (1/2ae q. 76 a. 1 c) wird sie durch ein Beispiel veranschaulicht: „vom Vatermord wird einer dadurch abgehalten, daß er weiß, der Vater dürfe nicht getötet werden [allgemeiner Obersatz] und daß er weiß, dieser sei sein Vater [singulärer Untersatz]“.

Was vom praktischen Verstande gilt, das scheint auch vom theoretischen zu gelten. Wenn die Erfassung der körperlichen Einzeldinge unmittelbar nur der sinnlichen Erkenntniskraft zugeeignet werden kann, so ist zu erwarten, daß die sinnliche ‚Denkkraft‘ nicht bloß bei einem Entschlusse, sondern bei jedem singulären Schlusse den Untersatz liefern muß. So schreibt denn der hl. Thomas in seiner Schrift über das Individuationsprinzip ganz allgemein: „Quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis“[1]).

---

[1]) Bei Thomas finden sich allerdings auch andere Stellen, die nahelegen, daß die theoretische Erkenntnis der körperlichen Einzeldinge nicht durch die Denkkraft, sondern durch den Rückblick des Verstandes auf das Phantasiebild vermittelt wird. So z. B. de Veritate q. 10 a. 5. *Capreolus* indessen faßt trotzdem die ‚Denkkraft‘ als Vermittlerin aller Einzelerkenntnisse materieller Dinge auf. Nachdem er in seinem Sentenzenkommentar (ed. Paban et Pégues, Turonibus

Wenn Thomas in diesem Punkte von *Capreolus* richtig verstanden wird und die „Denkkraft“ bei jedem singulären Schlusse sowohl theoretischer als praktischer Art den Untersatz liefern muß, so erlangt sie als Subsumtionsvermögen ein ziemlich ausgedehntes Feld der Tätigkeit.

Trotzdem ist der Bereich der Kantischen Urteilskraft ein viel größerer. Nur die allgemeinsten Schlüsse vermag die Vernunft zu vollziehen. Bei allen minder allgemeinen ist es Sache der Urteilskraft, den Untersatz beizustellen.

„Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist [es] die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert“ (Kr. d. U. Einl. IV). „Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz); die transzendentale Urteilskraft hat nun nichts weiter zu tun, als die Bedingung der Subsumtion unter dem vorgelegten Verstandesbegriff *a priori* anzugeben: und das ist die Sukzession der Bestimmungen eines und desselben Dinges“ (Kr. d. U. Einl. V Mitte). Der Untersatz, den Kant hier vor Augen hat, würde lauten: „Nun aber ist die Abfolge der Bestimmungen eines und desselben Dinges eine Veränderung“ Schluß: „Also hat sie ihre Ursache“.

Die Subsumtionsfähigkeit der Urteilskraft ist auch der Grund, warum ihr Kant eine Mittelstellung zwischen Verstand und Vernunft anweist. Die Vernunft wird hier betrachtet, insofern sie „gesetzgebend“ ist. Das ist sie nur als praktische Vernunft (Kr. d. U. Vorrede). Dieser praktischen Vernunft zeigt nun die Urteilskraft das konkrete Ziel. Die Urteilskraft spielt somit eine irgendwie ähnliche Vermittlerrolle, wie wir sie vorhin bei der ‚Denkkraft‘ beobachteten.

V. *„Denk-“ und „Urteilskraft“ sind Schätzungsvermögen.* Beim hl. Thomas entspricht, wie schon bemerkt, die ‚Denkkraft‘ des Menschen dem ‚Schätzungsvermögen‘ der Tiere. Nach dem

---

1906, VI 212 s.) mehrere Stellen angeführt, in denen bei Thomas von der Hinwendung des Verstandes auf das Phantasiebild die Rede ist, fährt er fort: „ex quibus sequitur . . . quod substantiae particulares possunt cognosci et percipi sensu interiori, qui est . . virtus cogitativa“. Jeder *syllogismus expositorius* wird nach *Capreolus* vermittels der Denkkraft vollzogen (a. a. O. II 390b). Die Frage nach der Größe der Sonne betrifft gewiß nicht die praktische Erkenntnis. Aber auch sie geht nach *Capreolus* (a. a. O. II 392a ad 9) den *intellectus passivus,* also wieder nur die „Denkkraft“ an.



Vorgehen *Avizennas* (vgl. die ausgezeichnete Untersuchung des *Cte Domet de Vorges* in der Revue néosc. 11 1904 S. 433 ff) hat Thomas den Tieren die *Vis aestimativa* als ein eigenes Erkenntnisvermögen zugeschrieben zur Erklärung der instinktiven Handlungen, durch die das Tier Zuträgliches aufsucht, Schädliches meidet. „Die Tiere, so führt Thomas (Summa theol. p. 1 q. 78 a. 4 c) aus, suchen und fliehen manches nicht bloß, weil es den Sinnen entspricht oder nicht entspricht, sondern wegen gewisser Vorteile oder Nachteile. Das Schaf flieht den Wolf, nicht wegen der unpassenden Figur oder Farbe, sondern als Feind seines Geschlechtes. Der Vogel sammelt nicht deswegen Stroh, weil es die Sinne ergötzt, sondern weil es dienlich ist zum Nisten. Das Tier muß also solche Begriffe (*intentiones*) auffassen, welche der äußere Sinn nicht erfaßt und für jenes Erfassen muß ein eigenes Vermögen angenommen werden, da nur die Wahrnehmung sinnlicher Formen aus der Veränderung der Sinne (der Einwirkung der Außenwelt auf die Sinne) hervorgeht, nicht aber das Erfassen der genannten Begriffe ... Das Erfassen solcher Begriffe, die von den Sinnen nicht geliefert werden, ist Sache des Schätzungsvermögens. ... Inbezug auf die Erfassung solcher Begriffe ist aber ein Unterschied zwischen Mensch und Tier. Denn die andern Sinneswesen erfassen dieselben nur durch einen gewissen Naturinstinkt, der Mensch hingegen durch eine Art Vergleichung (*per quandam collationem*“). Und deswegen wird dieselbe Kraft, die bei den andern Sinneswesen „natürliches Schätzungsvermögen“ heißt, beim Menschen „Denkkraft“ genannt, da sie durch eine Art Vergleich solche Begriffe (des Schädlichen und Nützlichen) findet. Deshalb heißt sie auch Partikulärvernunft. Denn sie vergleicht (verknüpft) individuelle Begriffe so, wie der Verstand allgemeine. Die Denkkraft bezieht somit konkret die Dinge der Umgebung auf den Zweck des eigenen Wohlergehens und erkennt sie dadurch in konkreter Weise als nützlich oder schädlich, als Mittel oder Hindernisse.

Auch die „Urteilskraft“ hat die Aufgabe, Mittel auf Zwecke zu beziehen, aber in weit größerem Umfange als die „Denkkraft“. Sie erfaßt nicht bloß, was dem eigenen Wohlsein oder dem Besten der eigenen Art zuträglich oder nachteilig ist, sondern alle Zweckverhältnisse, alles Zweckmäßige und Zweckwidrige. Sie ist einfachhin die teleologische Urteilskraft (Kr. d. U. Einl. u. II. Teil).

VI. *„Urteilskraft“ und „Denkkraft“ sind ästhetische Vermögen.* Ästhetische Beurteilung ist die Hauptfunktion der Kantischen Urteilskraft. Darum macht auch die Kritik des Geschmacksvermögens den ersten und wichtigsten Teil seiner Kr. d. U. aus.

Ein viel geringerer Anteil an der ästhetischen Beurteilung wird vom hl. Thomas der „Denkkraft" eingeräumt. Daß er aber nicht allein der Denkkraft, sondern auch andern sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten, die Erfassung des körperlich Schönen zuerkennt, scheint *G. Gietmann* im Philos. Jahrbuch Bd. 14 (1901) 298—314 genügend dargetan zu haben. Ihm schließt sich *Jos. Gredt O. S. B.* in einer vortrefflichen Untersuchung über den Begriff des Schönen beim hl. Thomas (Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 21 (1907) 38 f) an. Es könnte dies vielleicht auch aus der Lehre des Heiligen über die Erkenntnis der körperlichen Einzeldinge abgeleitet werden. Da der Verstand das Individuelle nur bei geistigen Dingen unmittelbar erkennt, so haben wir vom körperlich Schönen *in concreto* entweder gar keinen unmittelbaren Begriff oder derselbe hat wie die übrigen Einzelbegriffe von körperlichen Dingen, in der „Denkkraft" seinen Sitz.

Eine Bestätigung dieser Ansicht ergibt sich, wenn wir die Begriffsbestimmung, die der hl. Thomas vom Schönen gibt, auf das körperlich Schöne anwenden. *Gredt* (a. a. O.) und *de Wulf* Études historiques sur l'Esthétique de s. Thomas d'Aquin. Louvain 1896) haben übereinstimmend festgestellt, daß nach Thomas die Schönheit wesentlich in einem Verhältnis der Angemessenheit zum Erkenntnisvermögen, grundlegend dagegen im Verhältnis der Angemessenheit der Teile des Gegenstandes zu einander besteht. Wo es sich um körperlich Schönes handelt, sind Träger dieser beiden Verhältnisse körperliche Akzidentien. Als solche haben sie nach Thomas ihre Individualität, wie alle übrigen körperlichen Bestimmungen aus der durch die Quantität bezeichneten Materie. Darum sind sie, wie die übrigen, für den Verstand nicht unmittelbar erkennbar, sondern nur durch die Partikulärvernunft, die „Denkkraft". Daß der Sinn solche konkrete körperliche Verhältnisse zu erfassen imstande sei, scheint der hl. Thomas klar genug zu behaupten, wo er sagt: „Pulchra dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit; quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est; et omnis vis cognoscitiva" (S. Th. I q. 5 a. 4 ad 1um). *Gredt* bemerkt dazu: „Aus dem Zusammenhang ist offenbar, daß „ratio" hier gleichbedeutend ist mit „proportio". Der hl. Thomas beweist aus der Ähnlichkeit (sensus delectantur in rebus debite proportionatis, *sicut in sibi similibus*). Die Erkenntniskraft ist eine *proportio* (*radicaliter*, d. h. eine zusammenordnende Kraft), deshalb entspricht ihr die „*proportio* des Dinges" (a. a. O. S. 34 Anm.). Wenn nach Thomas jeder Sinn zusammenordnet, so muß er auch das

Verhältnis der Angemessenheit, wodurch die Dinge zusammenpassen, konkret erkennen. Wenn aber das nach Thomas von jedem Sinne gilt, dann umso mehr von der Denkkraft, die er „*ratio particularis*" nennt, „quia est *collativa rationum particularium* sicut intellectus rationum universalium" Summa theol. P. 1 q. 78 a. 4e.

* * *

Die Ähnlichkeiten zwischen der Kantischen Urteilskraft und der thomistischen ‚Denkkraft' sind, wie man sieht, nicht unbedeutend. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß Kant den Begriff seiner Urteilskraft unmittelbar aus Thomas geschöpft. Er verdankt seine Anregung vielmehr der deutschen rationalistischen Schule, aus der er hervorgegangen. So kennt z. B. auch *G. F. Meier*, ein hervorragender Vertreter dieser Schule, ein „Beurteilungsvermögen", das er in Anlehnung an seinen Lehrer *A. G. Baumgarten* beschreibt. (*Meier G F.*, Metaphysik § 616. 617; *Baumgarten A. G.*, Metaphysica § 606—608). Durch dasselbe stellen wir uns einen Gegenstand „als gut, als vollkommen, als nützlich, als rechtmäßig, als schön, als angenehm u. s. w. oder als böse, als unvollkommen, als schädlich, als unrechtmäßig, als häßlich, als unangenehm u. s. w." vor. Es wird zu den niederen Erkenntnisvermögen gerechnet und zu den sinnlichen, für die Fälle, wo es die Gegenstände nur undeutlich vorstellt. Sowohl *Meier* als *Baumgarten* bezeichnen es als Vermögen des guten Geschmackes und als praktischen Sinn. Damit sind schon fast alle Eigenschaften und Funktionen der Urteilskraft namhaft gemacht. Kant brauchte den Begriff bloß seinem System entsprechend weiter zu entwickeln. Von dieser Entwicklung ist indes in den handschriftlich entsprechenden Stellen von *Baumgartens* Metaphysik (Akad.-Ausg. v. Kants Schriften Bd. 15, 1. Hälfte S. 29 f) nur wenig zu merken. Sie zeigt sich hingegen deutlich in den Reflexionen zum 2. Buch der Anthropologie, das vom Vermögen der Lust und Unlust handelt. A. a. O. 265—440.

Wien. Andreas Inauen S. J.

**Kleine Mitteilungen.** 1. Aus der **Lackenbacherschen Stiftung** ist eine Prämie von 1200 Kronen für die beste Lösung nachstehender biblischer Preisfrage zu vergeben: „*De sacerdotio veteris Testamenti*". Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind folgende: 1. Jene konkurrierende Arbeit hat keinen

Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Enzyklika *Providentissimus Deus* als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versiert ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbachersche Stiftsbrief aneifern will. 2. Die Sprache der um den Lackenbacherschen biblischen Preis konkurrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theologischen Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Budapest) und jedem römisch-katholischen Priester aus dem Gebiete des ehemaligen Österreich-Ungarn offen mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. 4. Die mit der Lösung der Preisaufgaben sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theologischen Fakultät der Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1921 einzusenden. 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in Begleitung eines versiegelten Umschlages einzureichen, welcher auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und Wohnort des Verfassers angibt. Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen[1]). (Pauschalsumme 400 Kronen).

2) Wieder sind **2 neue Zeitschriften** erschienen. Diesmal sollen sie der Kunst dienen. Die eine, „Gottesehr" betitelt, von Dr. ***Andreas Huppertz*** in Köln herausgegeben, die andere „**Liturgie und Kunst**" hat zu Herausgebern die Benediktiner von Michaelsberg-Siegburg. Beide erscheinen im Verlage von B. Kühlen, M. Gladbach. Vielleicht bietet ein späteres Heft mehr Raum zu ihrer Würdigung.

[1]) Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten nicht gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben eingereicht werden.



**Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und der Ordensobern.**

# Abhandlungen

## Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit

auctore Joanne B. Stufler S. J.—Innsbruck

(2. Artikel)

### IV. Variis textibus probatur, Deum non praedeterminare liberam voluntatem

*Primum argumentum ex q. 3 de Malo a. 3 ad 5.*

In a. 3 q. 3 de Malo quaeritur: „*Utrum diabolus sit causa peccati*". In corpore articuli respondet S. Doctor, diabolum non posse interius in ipsa voluntate agere, et ideo eum non posse voluntatem per modum agentis vel perficientis movere ad actum malum, sed concedit, eum posse voluntatem ad peccandum allicere proponendo ei aliquod obiectum malum. Contra primam partem huius responsi loco quinto hanc movet obiectionem:

„Omne, quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc, quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc, quod exeat in actum peccati, indiget, quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem videtur hoc fieri a diabolo, cuius voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur, quod diabolus sit causa peccati".

Ad obiectionem haec respondet S. Thomas:

„Ad quintum dicendum, quod *voluntas, cum sit ad utrum-*

*libet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum*".

S. Thomas concedit principium toties decantatum ab adversariis: „Quod est ad utrumlibet, debet determinari ad unum, ut in actum determinatum exeat". Sed negat explicite, quod ipsi inde inferre volunt, eam determinationem faciendam esse ab aliquo agente externo, cum potius ad eam sola voluntas sufficiat, dum rationem movet ad inquirendum et consiliandum, quidnam ex pluribus hic et nunc agendum sit. Cum autem dicit: „nec oportet hoc (scilicet quod per aliquid determinetur ad unum) esse per aliquod *agens extrinsecum*", evidenter etiam ipsum *Deum* excludit, cum etiam Deus, quamvis in ipsa voluntate interius operetur, sit agens extrinsecum respectu voluntatis. *Ergo hic clarissimis et explicitis verbis negatur omnis praedeterminatio physica voluntatis et determinatio actus liberi soli voluntati adscribitur.*

Inde non est mirum, quod Thomistae variis modis haec verba suae doctrinae fatalia emollire et in alium sensum deflectere conati sunt. Ita *Dummermuth* (S. Thomas et Doctrina praemotionis physicae. Paris. 1886 p. 145) praeeunte *Joanne a S. Thoma* (Cursus Theol. I. P. q. 19 disp. 5 art. 4. Ed. Paris. 1883 T. III p. 391) putat, S. Doctorem nomine agentis extrinseci intelligere agens tale, quod tantum exterius agat, non autem illud, quod interius in ipsa voluntate operetur; ergo excludi determinationem per diabolum, non vero per Deum, cum hic in ipsa voluntate agat.

Sed evasio haec prorsus vana et a mente et modo loquendi S. Thomae aliena est. Nam 1. quamvis saepissime affirmet, Deum interius in voluntate agere, tamen *semper et ubique sine ulla exceptione Deum dicit agens exterius respectu voluntatis.* Confer textus supra relatos: 1, 2 q. 9 a. 6; q. 10 a. 3; q. 109 a. 2; de Malo q. 6 in corp. art. et ad 17; Quodl. 1 a. 7; Comm. in ep. ad Rom. c. 9 lect. 3.

2. Sana ratio vetat, quominus Deus dicatur agens internum respectu voluntatis. Nam principium quidem actionis, quod causat Deus, est aliquid voluntati internum eique inhaeret, sed Deus ut agens est suppositum distinc-

tum a voluntate eique externum. Agens internum respectu voluntatis est tantum ipsa voluntas et eae dispositiones, quae ei inhaerent eamque ad agendum applicant et inclinant, scilicet motio specialis gratiae aut habitus sive acquisiti, sive infusi.

3. S. Thomas hic nihil aliud affirmat ac voluntatem ad bonum vel malum eligendum non indigere aliqua causa externa physico influxu eam determinante quoad exercitium, sed solum aliqua causa eam determinante quoad specificationem. Voluntas enim divino instinctu mota ad primum actum, quo finem appetit, seipsam, quod exercitium actus attinet, reducere potest in actum electionis eorum, quae sunt ad finem (1, 2 q. 9 a. 3) neque ad hoc indiget aliqua causa externa eam per motionem physicam denuo determinante, quare Angelicus ait: „nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum". Cum autem finis variis viis obtineri possit neque voluntas ad unum medium prae alio eligendum ex sua natura determinata sit, indiget adhuc determinante aliquo, ut se moveat ad hoc medium in individuo eligendum; et haec determinatio, quae est secundum specificationem, fit per consilium rationis, quo ratio iudicat, hoc esse eligendum et non aliud. Ideo S. Thomas ait: „Voluntas cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis". Ergo verbis S. Doctoris negatur quaevis determinatio voluntatis ad unum per causam externam physice voluntatem moventem et affirmatur sola necessitas determinationis quoad specificationem per obiectum externum consilio rationis propositum. Eandem veritatem S. Thomas etiam alibi (de Ver. q. 24 a. ad 4 ad 15) clarissime docet, ubi ad difficultatem, nullam potentiam reducere se in actum, liberum autem arbitrium reducere se in actum et proinde non esse potentiam, ita respondet: „Dicendum, quod ratio procedit de potentia *passiva* ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia *operativa,* qualis est liberum arbitrium, quae *ad actum ducitur per obiectum*". Ergo liberum arbitrium non est potentia *passiva,* quae ut in actum prodire possit, prius compleri debeat per aliquem impulsum

physicum, sed est operativa vel *activa* et proinde non eget ulteriore determinatione nisi *quoad specificationem*, quae fit *per obiectum*.

Ceterum *Joannes a S. Thoma*, parum confidens in hoc effugio, alio modo difficultatem eliminare tentat, dicens: „Cum dicit S. Thomas q. 3 de Malo, quod non determinatur voluntas ab aliquo extrinsecus agente, loquitur ad litteram de determinatione ad peccatum, in quo licet possit ab aliquo suadente extrinseco determinari, non tamen ab aliquo agente, quia in malis voluntas est primum agens deficiens et a nullo alio determinatur" (L. c.) Sed huic solutioni obstat, quod S. Doctor non solum de determinatione ad malum, sed etiam *ad bonum* loquitur. In obiectione enim dixerat: „Liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad *bonum* et malum". Et ad haec verba respondet: „Voluntas, cum sit ad utrumlibet" (scil. ad bonum et ad malum) „per aliquid determinatur ad unum" (intellige: ut bonum vel malum agat), scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc" (scil. quod bonum vel malum eligat) „esse per aliquod agens extrinsecum". Deinde, cum malum morale formaliter sumptum sit pura privatio, i. e. difformitas actionis a regula rationis et legis divinae, ad ipsum neque voluntas per consilium rationis se determinat. Nam homo, cum peccat, non se determinat ad malum qua malum, sed potius ad bonum aliquod particulare eligendum, cui actui annexa est malitia moralis. Impossibile enim est, voluntatem malum ut tale velle.

*Secundum argumentum ex 1, 2 q. 80 a. 1.*

In hoc articulo iterum quaeritur: *„utrum diabolus sit homini directe causa peccati"*. Textus est hic:

„Respondeo dicendum, quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus; quod quidem non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est (q. 9 a. 3, 4 et 6), a duobus moveri potest: uno modo ab obiecto

sicut dicitur, quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas vel Deus, ut supra ostensum est (l. c.). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (q. 79 a. 1). *Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius.* Ex parte autem obiecti potest intelligi, quod aliquid moveat voluntatem tripliciter: uno modo ipsum obiectum propositum, sicut dicimus, quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille, qui proponit vel offert huiusmodi obiectum; tertio modo ille, qui persuadet, obiectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum modorum potest aliquid esse directe causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (q. 10 a. 1 et 2). Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille, qui eam proponit, neque ille, qui persuadet. Unde sequitur, quod diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile".

Ex his verbis apparet, *causam directe actus peccati esse tantum id, quod ipsam voluntatem interius sufficienter inclinat ad peccandum; et haec est sola voluntas, non vero Deus.* Quamvis enim etiam Deus interius in voluntate operetur eamque ad agendum inclinet, tamen illa inclinatio ex parte Dei voluntatem nullo modo movet ad peccatum. Huius rei ratio redditur in a. 1 q. 79 his verbis: „quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem; Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem". Quomodo autem Deus moveat voluntatem in se tamquam in finem ultimum, explicatur in a. 4 et 6 quaestionis nonae, ad quos S. Doctor hic remittit. Ibi enim dixerat, Deum voluntati conferre primum motum indeliberatum in finem (a. 4), et movere voluntatem sicut universalem motorem ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, hominem vero per rationem se determinare ad volendum

hoc vel illud, quod est vere vel apparens bonum (a. 6 ad 3). Ergo ideo Deus non est directe causa peccati, quia voluntatem humanam non movet nisi ad bonum universale et voluntatem non determinat, ut praecise malum eligat, sed *hanc determinationem soli voluntati relinquit. Ex quibus evidenter consequitur, Deum neque ad materiale peccati neque ad actum peccati determinare, ut Thomistae affirmant.*

Id, quod ex corpore articuli collegimus, adhuc magis confirmatur ex responsione ad obiectionem tertiam. Obiectio est haec:

„Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicae (scil. l. 7 c. 18): „Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii“. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum et per hoc directe est causa boni, ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur, quod diabolus directe sit causa peccati“.

Ad obiectionem ita respondet S. Thomas:

„Ad tertium dicendum, quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani; *sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana,* et diabolo per modum persuadentis vel appetibilis proponentis“.

Deus est igitur universale principium omnis interioris motus humani; ergo etiam eius motus, qui fertur in malum, et hoc ideo, quia ut universalis motor voluntatem hominis movet ad universale bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, ut dicitur 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3. Sed Deus non determinat voluntatem ad malum consilium; *haec enim determinatio directe est a sola voluntate humana.* Ergo Deus non est causa, quae efficit, ut voluntas potius ad malum obiectum appetendum feratur, vel *non est causa praedeterminans actum peccati.*

Eadem obiectio cum eadem responsione invenitur de Malo q. 3 a. 3 ad 11.

*Tertium argumentum ex 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 1.*

Inquirens, „utrum in Deo sit liberum arbitrium“, S. Thomas sibi obicit, ideo in Deo non posse esse liberum arbitrium, quia actus eius, scilicet electio, supponat con-

silium et inquisitionem per rationem, quae Deo non competat. Ad difficultatem ita respondet:

„Dicendum, quod ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo, quod abiciatur id, quod imperfectionis est, retento eo, quod ad perfectionem pertinet. Quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio, prout est in natura ignorante; unde secundum hoc in Deo non salvatur; *sed quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso, unde ipse verissime sui operis dominus est*".

Comparat hic S. Doctor electionem humanam cum divina. De electione humana duo affirmantur, unum, quod est imperfectionis, alterum, quod est perfectionis. Ad imperfectionem eius pertinet, quod praerequirit inquisitionem et consilium deliberativum rationis; ad perfectionem vero, quod determinatio actus illius non est ab aliqua causa externa, sed ab ipsa voluntate. Cum autem Deo electio perfectissimo modo competat, oportet ab eo removeri id, quod est imperfectionis, retento eo, quod ad perfectionem pertinet; et ideo salvatur in eo liberum arbitrium „quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso". In omni comparatione necesse est esse aliquid, quod unicuique comparatorum convenit; secus enim deest fundamentum comparationis et similitudinis. Cum ergo S. Thomas tertium comparationis inter liberum arbitrium humanum et divinum in eo inveniat, „quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso", dicendum est, liberum arbitrium hominis non determinari ab alio, sed a seipso tantum. Jam vero in sententia Thomistarum non posset dici, liberum arbitrium hominis non determinari ab alio, sed affirmandum esset, illud determinari primario a Deo, secundario a seipso. Quis non videt in hac suppositione modum loquendi S. Doctoris esse incongruum, immo falsum? Dicit enim, electionem in Deo salvari ita, ut abiecto eo, quod in creaturis est imperfectionis, retineatur, quod ad perfectionem pertinet; id vero, quod perfectionis est, in eo collocatur, „quod determinatio sui actus non est sibi ab alio". Si ergo haec perfectio non inveniretur in libero arbitrio humano, dictum S. Thomae falsum esset.

*Quartum argumentum ex 2 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3.*

In tertia obiectione huius articuli arguitur, neque in viatoribus esse liberum arbitrium. Argumentum hoc est:

„Ad libertatem arbitrii pertinet, ut aliquis sit dominus sui actus. Sed cuiuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Cum igitur cuiuslibet creaturae actus in causam priorem reducatur, quae est ipse Deus, qui omnia opera nostra operatur, ut Is 26 dicitur, videtur, quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur".

Difficultatem propositam S. Thomas ita solvit:

„Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum eius conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; *in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur; unde remanet sibi dominium sui actus,* licet non ita sicut primo agenti".

Difficultatis nodus in eo erat, quod nemo possit esse dominus illius actus, qui causatur ab aliquo priore agente; sed omnis actus voluntatis est a Deo sicut a priore agente; ergo voluntas non est domina actus sui et proinde non est libera. S. Thomas in responsione concedit, actum voluntatis causari a Deo sicut a priore agente, sed negat consequens inde deductum. Nam quamvis omnis actus creaturarum a Deo causetur, Deus tamen actionem suam accommodat conditioni singularum. Unde quia res naturales effectus suos necessario producunt, in iis ita operatur, ut eis virtutem agendi ministret et earum naturam ad actionem per influxum suum determinet; *in libero vero arbitrio ita agit, ut ei virtutem agendi conferat et ita operetur, ut illud non determinet, sed determinationem actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituat,* et propterea libero arbitrio dominium actus sui remanet, licet non ita sicut Deo, quia Deus in agendo a nullo priore agente dependet.

Ex quibus verbis evidenter sequitur, Deum ut prius agentem non determinare voluntatem ad unum, sed actionem suam accommodare naturae liberi arbitrii. Liberum

enim arbitrium talis naturae est, ut non sit determinatum ad unum actum, sed possit agere vel non agere, velle hoc vel illud. Unde actio Dei in liberum arbitrium eiusmodi est, ut eius indifferentiam ad plura non tollat, sed servet; tolleret autem, si ita in eo operaretur, ut illud, iam antequam ageret, ad unum determinaret.

Ad enervandam vim huius argumenti fortissimi Thomistae provocant ad alium textum, in quo, ut ipsi opinantur, S. Thomas clarissimis verbis dixit, voluntatem creatam a Deo determinari debere. Scilicet in 1 q. 19 a. 3 quinto loco haec sibi obicit:

„Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator (Phys. l. 2 text. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur, quod ab alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam priorem“.

Ad difficultatem ita respondet S. Doctor:

„Ad quintum dicendum, quod causa, quae est ex se contingens, oportet, quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam“.

S. Thomas in responsione nequaquam dicit, quamlibet causam ex se contingentem *a Deo* determinandam esse *quoad exercitium*, quod adversarii gratis, immo contra mentem eius supponunt, sed solum, causam ex se contingentem oportere, quod determinetur ab *aliquo exteriori*, quod certe non est idem. Quod speciatim voluntatem attinet, haec movenda vel determinanda est duplici modo, scilicet quoad exercitium et quoad specificationem (1, 2 q. 9 a. 4). Et quidem ad primum actum moveri debet quoad exercitium ex divino instinctu mediante inclinatione ad bonum ei a Deo indita, quoad specificationem ab obiecto externo per intellectum proposito. Ad actum vero liberum electionis ipsa seipsam determinat quoad exercitium, quoad specificationem autem determinatur per consilium rationis vel, quod idem est, per obiectum a ratione deliberante et inquirente ei propositum. Ergo verum est dictum S. Thomae, causam ex se contingentem et proinde etiam voluntatem determinari debere ab aliquo exteriori

ad effectum, sed ex eo nequaquam colligi potest, eam etiam ad actum electionis physice esse ab ipso Deo praedeterminandam.

*Quintum argumentum ex 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 2 ad 1.*

Verba S. Thomae haec sunt:

„Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt; et haec sunt illa, quae per ipsam determinantur. *Non autem potest in oppositum illorum, quae sunt ei ab alio determinata;* et ideo voluntas non potest in oppositum illius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. *Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat,* sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet".

Thomistae admittunt, Deum duplici modo voluntatem ad unum determinare. Prima determinatio est a Deo tamquam conditore naturae, et vi huius voluntas non potest non velle finem ultimum et beatitudinem; altera est a Deo tamquam agente et consistit in eo, quod voluntatem, antequam unum ex iis, quae sunt ad finem, eligat, ad unum praedeterminet. Priorem determinationem dicunt aliquo modo obstare libertati, inquantum homo beatitudinem necessario appetit, si de ea cogitet; alteram autem non tollere libertatem, sed potius efficere, inquantum Deus ita movet voluntatem, ut haec libere eligat id, ad quod praedeterminatur. De prima determinatione S. Thomas in textu nostro loquitur, quando dicit: „Voluntas non potest in oppositum illius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi"; alteram autem affirmant saltem non excludi per verba sequentia: „Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet", cum praedeterminatio physica ad unum non auferat voluntati potestatem eligendi aliud. Et sic putant ex verbis S. Thomae nihil evinci posse contra suam opinionem.

Attamen Angelicus hic evidenter omnem determinationem voluntatis ad unum excludit in his, ad quae se habet ad opposita. Dicit enim generaliter: Voluntas potest in opposita eorum, quae *per ipsam* determinantur, sed non

potest in opposita illorum, quae sunt ei *ab alio* determinata. Ex quibus sequitur, *omnem determinationem ab alio destruere libertatem.* Et quia S. Doctor aliam determinationem voluntatis ad unum non novit nisi eam, qua necessario appetit finem ultimum, ideo hanc solam commemorat, quando pergit: „et *ideo* voluntas non potest in oppositum illius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi". Et hoc clarius elucet ex sequentibus: „Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet". Ideo videlicet potest in opposita eorum, quae ipsa sibi determinat, quia ad haec non ab alio et proinde neque a Deo determinatur. Ergo S. Thomas his verbis omnem determinationem liberi arbitrii in actu electionis excludit.

*Sextum argumentum ex 3 d. 27 q. 1 a. 4 ad 12.*

Verba S. Thomae haec sunt:

„Dicendum, quod movere alias vires et non cogi ab obiecto pertinet ad voluntatem, secundum quod ipsa est primum determinans alias potentias humanas ad res alias, circa quas operantur, *et ipsa non determinatur ab alio; unde quantum ad hoc, quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet,* sed quasi cogitur naturali inclinatione, sicut respectu beatitudinis, quam nullus non potest velle".

De hoc textu eadem valent, quae ad praecedentem notavimus. Voluntas secundum quid praeeminet ceteras facultates animae; hae enim a voluntate moventur et determinantur ad suas proprias actiones; voluntas vero non determinatur ab alio, neque ab obiecto aliquo particulari, neque a causa agente externa. Unicam tamen exceptionem statuit S. Thomas, scilicet voluntatem a Deo determinari naturali inclinatione in beatitudinem; et in quantum sic determinatur, quoddammodo libertatem non habet, sed quasi cogitur. Ex quo sequitur, voluntatem liberam esse in iis, ad quae non ab alio determinetur, necessario autem agere in iis, ad quae ab alio determinetur. Ratio autem cur S. Thomas unius tantum determinationis mentionem facit, est haec, quod illa alia Thomistarum ei plane ignota est.

*Septimum argumentum ex 2 d. 39 q. 1 a. 1 et 2.*

In articulo primo quaeritur, „*utrum voluntas possit perverti per peccatum*". Corpus articuli haec habet:

„Respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud, cuius causa ipse est, quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero, quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicitur, scilicet voluntas potentiae et voluntas actus, voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus eius, qui a nobis est. Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; *ipsa enim potentia voluntatis quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.* Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. *Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur.* Omnem autem voluntatem creatam possibile est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est et in defectum pervertibilis; et ita relinquitur, quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad effectum eius".

Etiam Thomistae concedunt, illis verbis: „quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est *ab alio* determinante, sed ab ipsa voluntate", affirmari, actum voluntatis *non esse a Deo determinante.* (Cf. *Dummermuth,* op. cit. p. 349 s.) Sed iterum distinguunt duplicem determinationem, unam, quae est a Deo *tamquam dante voluntati talem naturam,* per quam ad hunc actum determinatur, et alteram, quae est a Deo *tamquam praemovente voluntatem* ad hunc vel illum actum. Priorem illam dicunt hic a S. Thoma negari, non vero secundam. Et probant ex eo, quod Angelicus statim ad illa verba subdit: „Sed in naturalibus determinatio ad hunc actum non est ab agente, *sed a Deo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est*". Pro-

inde sensus verborum S. Doctoris hic esset: „In voluntarie agentibus determinatio ad hunc actum est ab agente voluntario et non a Deo ut voluntario talem naturam dante, per quam ad hunc actum determinatum est; in naturalibus autem determinatio ad hunc actum non est ab agente naturali, sed a Deo, qui agenti naturali talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est". Ergo S. Thomas hic non excludit determinationem illam, quae est a Deo tamquam praemovente voluntatem.

Sed distinctio illa duplicis determinationis a Thomistis arbitrarie inventa inepte ad textum nostrum applicatur. Vult enim S. Thomas hic rationem reddere cur voluntas in peccatum perverti possit, ita ut culpa *soli* voluntati imputanda sit. Cuius rei duplicem assignat causam:

1. quod voluntas creata sit ex nihilo. Omnis enim voluntas creata hoc ex natura sua habet, quod deficere possit a recta regula agendi. Quod S. Thomas 1 q. 63 a. 1 his verbis ostendit: „Cuius rei ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere. Sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ordinatur ad superiorem finem. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae".

2. Secunda causa est, quod voluntas creata est domina actus sui. Nihil enim potest cuiquam in culpam imputari, cuius ipse non est causa, sed ad quod ab alio

determinatur. Ideo voluntas potentiae non est peccatum, „cum a nobis non sit, sed a Deo". Pari modo in rebus naturalibus nulla invenitur culpa, quia ex natura sua determinantur ad unam actionem, et hanc determinationem habent ab eo, qui iis naturam dedit. Ideo ab illis actus egreditur quidem secundum substantiam, sed non secundum determinationem, quam aliunde habent. Sed ex voluntate creata libera actus egreditur tum secundum substantiam, tum secundum determinationem; „ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate". Et ideo, quia non ab alio, sed a seipsa tantum determinatur, „si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur". Ex his manifestum est, ineptissime a Thomistis dici, voluntatem ad actum peccati determinari non quidem ex natura sua, quam a Deo habet, sed quoad exercitium per praemotionem physicam. Tali modo enim ratio, cur voluntas determinate exeat in actum hunc vel illum, reduceretur in Deum tamquam primam causam, et sic actus malus Deo primarie adscribendus esset. Ergo dicendum est, textu nostro omnem determinationem voluntatis ad actum malum ex parte Dei excludi.

Et hoc ipsum S. Thomas in articulo sequente clarissime his verbis affirmat:

„Ratio culpae in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, *nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa, quod tantum voluntati convenit*".

Ergo ratio culpae est in actu deformi ex hoc, quod procedit a potentia voluntatis, quae ad plura se habet, *nec ad aliquod eorum determinatur ab alio, sed tantum ex seipsa.* Ex quo luce clarius sequitur, voluntatem ad actum, cui annexa est malitia, non determinari ab alia causa externa, ergo neque a Deo. Textus hic, qui insigni claritate fulget, miro modo consonat cum aliis textibus supra relatis, scil. 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3; 1, 2 q. 80 a. 1 in corp. et ad 3; de Malo q. 3 a. 3 ad 5 et 11, quibus

pari modo explicatur, voluntatem humanam solam esse causam peccati, quia ad actum peccati non ab alio, sed a se sola quoad exercitium determinatur.

*Argumentum octavum ex q. 22 a. 4 de Veritate.*

In corpore articuli haec habentur:

„Quanto aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare . . . Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; *et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.* Et hoc quidem competit ei, inquantum non utitur organo corporali; et *sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis.* Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere, nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea, quae sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo *talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate* sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili".

Huc pertinent etiam ea, quae in responsione ad primum habentur:

„Voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc, quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc, *quod est determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatam ab alio*, quae duo exigunt potentiam non unius modi".

Quando S. Thomas dicit, naturae rationalis inclinationem non determinari *ab alio*, sed a seipsa, etiam *Deum* excludit a munere determinantis. Hoc Thomistae concedunt (cf. *Dummermuth,* op. cit. p. 320); sed contendunt, illis verbis reici non suam praedeterminationem physicam, quae libertatem non laedat, sed solum illam, quae voluntatem de necessitate ad unum determinet; hoc enim sequi ex verbis posterioribus: „Et ideo talis appetitus non

determinatus ex aliquo alio *de necessitate* sequitur apprehensionem rationis".

Verum distinctio haec duplicis determinationis, quarum una voluntatem necessitet, altera non necessitet, a Thomistis non solum affirmanda, sed ex verbis S. Doctoris probanda esset, quod utique non fecerunt neque umquam facient, cum in toto articulo non sit sermo nisi de una eademque determinatione, quae necessitatem inducit. Quae cum ita sint, ex verbis S. Thomae hoc sequitur, voluntatem ideo non determinari a Deo, quia secus non esset domina sui actus. Deinde ponderentur haec verba: „Ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei, inquantum non utitur organo corporali; et sic *recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis*". Ergo in determinatione actus liberi natura rationalis non se habet ut *mobile*, quod a Deo movendum est, sed accedit ad naturam *moventis* et agentis. Si vero ad ipsum actum liberum indigeret praedeterminatione, non recederet a natura mobilis, cum quoad hanc mere passive se haberet. Denique S. Thomas describit modum, quo voluntas sibi determinat inclinationem. Haec enim determinatio fit *per rationem*, inquantum homo cognoscit finem et habitudinem finis in ea, quae sunt ad finem. Et sic doctrina hic tradita concordat cum ea, quam supra audivimus ex q. 3 a. 3 de Malo, ubi ad quintum dicitur: „Voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet *per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum*".

*Argumentum nonum ex 2 d. 23 q. 1 a. 1.*

In hoc articulo inquiritur, „*utrum alicui naturae creatae conferri potuerit, ut peccare non posset ex conditione naturae*". Textus hic est:

„Respondeo dicendum, quod nulli naturae communicatum est nec communicabile fuit, quod peccare non posset per conditionem naturae suae. Cuius ratio est, quia, cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet, quod, si sibi relinquatur, deficiat, quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita, *quod sit in potestate causati a causa sua recedere*

*quantum ad aliquid vel non recedere,* vel ita, quod non sit in potestate eius; et *primum pertinet ad liberum arbitrium;* quia hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet, quod deficiat; unde dicit Augustinus, 8 super Gen: Homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur. Et ideo impossibile fuit, ut servata libertate arbitrii alicui creaturae conferretur, ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset; est enim quaedam contradictionis implicatio, quia *si est liberum arbitrium, oportet, quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere:* et si non potest peccare, non potest causae non inhaerere, et sic sequitur contradictio. Sed naturae divinae, quae ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae, ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis. Et quibuscumque hoc confertur, ut per gratiam confirmentur in bono, habent per donum gratiae, quod filii Dei efficiuntur et quodammodo divinae naturae consortes".

Omnis causa creata indiget ad agendum influentia causae primae; et quando eam recepit, est ad causam suam primam applicata. Sed haec applicatio creaturae ad influentiam causae primae potest esse talis, ut ab ea quantum ad aliquid recedere eique non inhaerere possit, vel potest esse talis, ut non sit in potestate eius deflectere. Secundo modo creaturae irrationales sunt applicatae. Non est enim in earum potestate, ut non faciant hoc, ad quod a Deo per inclinationem naturalem moventur. Sed creaturae rationales hoc possunt; immo hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere bonum illud, ad quod ex intentione Dei movetur. Et quia hoc ipsis essentiale est, esset contradictio, si ex natura sua tales essent, ut ab influentia causae primae peccando non possent recedere, „quia si est liberum arbitrium, oportet, quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere". Ex quibus sequitur, secundum S. Thomam influentiam causae primae in liberam voluntatem talem esse, ut eam non in antecessum ad unum determinet, sed ut *cum ea aequali modo componi possit actio vel omissio actionis, adhaesio ad causam vel recessus ab ea.* Atqui cum praedeterminatione thomistica non potest componi actualis dissensus; esset enim aperta contradictio, voluntatem ad unum determinatam esse, et tamen non hoc, sed aliud

velle. Quod enim iam ad unum determinatum est, non est amplius determinabile ad aliud. Ergo praedeterminatio physica secundum mentem S. Thomae essentialiter repugnat libertati creaturae rationalis.

*Argumentum decimum ex 2 d. 25 q. 1 a. 2.*

Textus, ex quo argumentum fit, hic est:

„Si proponatur voluntati aliquod bonum, quod completam boni rationem habet, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur, non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem, quae ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum, quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum, quod in omnibus sufficiat, unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhaerere et fugere in contrarium ratione alterius, quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum, et si bonum est simpliciter, ut apparens malum. Et inde est, quod in omnibus, quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, *in hoc solo determinationem habens, quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo.* Quamvis autem cogi non possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus, ex quibus pronior efficitur ad eligendum alteram partem".

Thomistae dicunt, voluntatem duplici modo a Deo ad unum determinari: uno modo quoad specificationem, inquantum ex natura sua, quam a Deo habet, necessario bonum perfectum et beatitudinem appetit, si ei proponitur, altero modo quoad exercitium, inquantum a Deo ad singulos actus physice ad unum praemovetur. S. Thomas autem hic solam primam determinationem admittit, cum dicit, voluntatem *in hoc solo* determinationem habere, quod felicitatem naturaliter appetat. Neve dixeris, S. Doctorem hic solum affirmare, voluntatem ab aliis obiectis praeter felicitatem non necessitari *quoad specificationem*, de determinatione autem *ad exercitium* eum non loqui et consequenter eam non reicere. Nam 1. in verbis immediate sequentibus loquitur etiam de motione voluntatis *quoad exercitium*, quae fit per habitus, quibus non quidem determinatur, sed pronior efficitur ad eligendam alteram partem. Ergo sensus verborum est hic: Voluntas nullam aliam habet determinationem neque quoad exercitium ne-

que quoad specificationem praeter eam, qua felicitatem naturaliter appetit; quamvis autem per habitus pronior efficiatur ad agendum quoad exercitium, tamen iis non cogitur vel ad unum simpliciter determinatur. 2. Deus voluntatem etiam *quoad exercitium* movet mediante inclinatione necessaria ad beatitudinem, sicut generans corpus grave deorsum movet mediante forma gravitatis, quam ei dedit, ut supra ostensum est ex 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3, ubi dicitur, Deum movere voluntatem hominis sicut universalem motorem ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, hominem autem per rationem determinare se ad volendum hoc vel illud. Ergo ad hoc, quod voluntas quoad exercitium a Deo moveatur, nihil aliud requiritur, nisi quod ei inclinationem naturalem ad felicitatem dat; ergo haec est *unica determinatio,* quam a Deo accipit.

*Argumentum undecimum ex q. 3 a. 2 de Malo.*

Verba D. Thomae haec sunt:

„Necesse est, omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium, quae movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, alio modo pullulatio plantae, cuius virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id, quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem ibi est de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc, quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est; sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute animalis; sed quidquid

est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic id, quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo".

Comparat hic S. Thomas motum, qui a Deo tamquam primo principio omnium motuum procedit, cum motu caelestis corporis, quod est primum movens respectu omnium corporum inferiorum. Deinde dicit, motum corporis caelestis non recipi uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum, ita ut ex motu uniformi corporis caelestis causetur alius motus in corporibus inanimatis, alius in animalibus; et pari modo idem motus uniformis in planta, quae habet virtutem generativam perfectam, producit germen perfectum, in planta vero, cuius vis generativa est debilis, producit germen inutile. Ergo si ex motu corporis caelestis sequitur aliquis defectus, eius causa non est corpus caeleste, cuius motus, secundum quod in ipso est, aequali modo omnia corpora attingit, sed ipsum subiectum mobile, inquantum non est aptum, ut a causa motiva opportune et debito modo moveatur. Haec deinde applicantur ad Deum tamquam primam causam moventem et liberum arbitrium, quod ab ipso movetur. Deus enim, quantum ex se est, pari modo omnem voluntatem humanam ad bonum movet, et sic, ut in primo articulo dictum erat, omnia ad se convertit, impellendo omnes voluntates, ut beatitudinem perfectam appetant, ita tamen ut in earum potestate sit, beatitudinem quaerere vel in Deo vel in aliquo bono creato. Quando autem liberum arbitrium illa motione Dei utitur ad deviandum a summo bono, hoc non provenit ex motione Dei, quae inclinationem in beatitudinem

confert, sed ex solo libero arbitrio. Si enim ea, quae habent liberum arbitrium, „fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati".

Illa autem dispositio vel indispositio ad recipiendam motionem Dei potest esse vel antecedens vel consequens. Si enim homo est virtuosus et habitualiter inclinatus in Deum, sequetur ex motione, qua eum Deus ad beatitudinem movet, actio, quae tendit ad veram beatitudinem in Deo quaerendam; si vero fuerit male dispositus per pravos habitus et habitualiter aversus a Deo, sequetur actio, qua beatitudinem quaerit in bono creato, in quod habitualiter inclinatus est. Sed quia motio, quae a Deo venit, voluntati nullam necessitatem imponit neque eam ad beatitudinem determinate in hoc vel illo volendam determinat, potest fieri, ut homo motione divina accepta se bene vel male disponat consequenter. Potest enim vel attendere ad regulam rationis et legis divinae, vel non attendere; et si attendit, est bene dispositus, ut ex motione sequatur actio bona, et si non attendit, est male dispositus, et sequetur electio mala. Si autem malum eligit, „quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam"; nam homo eligens malum non vult malum qua malum, sed potius bonum, quia omnis actus voluntatis fertur in bonum. Et sic actio ut talis, i. e. quatenus tendit in bonum, est a Deo. „Quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium". Nam Deus per suam motionem ad beatitudinem movet hominem ad hoc, ut beatitudinem quaerat in eo, qui est vera beatitudo, scilicet in Deo; quod autem homo non attendit ad regulam morum et eligit actionem difformem a tali regula, a Deo non causatur, quia in hoc potius a bono deficit, ad quod ex intentione Dei movetur.

Hic videtur esse sensus litterae. Sed statim apparet, eum cum doctrina praedeterminationis physicae esse penitus incompossibilem. Nam si Deus voluntatem non solum

moveret ad primum actum sub ratione beatitudinis, sed etiam determinaret ad singulos actus subsequentes et praesertim ad actum illum, quo bonum apparens praefert bono vero, et homo id libere eligeret, ad quod a Deo praemoveretur, non homo deficeret „a debito ordine ad recipiendum motionem, qua movetur a Deo“, sed potius motionem divinam exsequeretur et sic non peccaret. Nemo enim peccat faciens id, ad quod a Deo movetur. Praeterea homo non posset deficere „ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva“ Dei. Nam virtus motiva Dei, quam defendunt Thomistae, est ex se efficax et superat omne impedimentum, neque umquam a suo effectu deficere potest. Nulla est enim voluntas creata, quae non esset apta, ut a Deo motione illa efficaci infallibiliter traheretur. Deinde in sententia opposita Deus in actione peccati iam non solum causaret id, quod est actionis, sed etiam id, quod est ibi de inordinatione et deformitate. Dicunt enim Thomistae, Deum in actione libera causare non tantum actionem, qua actio est, sed etiam *ipsam libertatem actionis.* Atqui qui causat libertatem actionis humanae malae, causat etiam eius immoralitatem. Nam, ut ait S. Thomas, „ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur“ (2 d. 24 q. 3 a. 2). Et iterum: „Actus sunt in genere moris ex hoc, quod sunt voluntarii . . . Hoc modo aliquid ad genus moris pertinet, quo voluntarium est“ (2 d. 40 q. 1 a. 1). Qui ergo causa est, ut homo ponat *libere* actum, quo bonum commutabile eligit, quod in finem ultimum referri nequit, causa ipsius peccati est. Secundum Angelicum autem Deus actum peccati non causat secundum genus moris, sed secundum quod est in genere naturae. Ita enim ait ad secundum: „Dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus, *secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur;* sed consequitur speciem actus, *secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio*“. In genere autem naturae actus est, inquantum praecise est tendentia actualis versus beatitudinem indeterminate sumptam; haec enim in omni actu libero includitur, quia voluntas nihil appetit nisi ex amore beatitudinis. „Quicumque appetit aliquid,

appetit illud, inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem, quod aliquis habet aliquid, quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem, quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 4). Et quia appetitus naturalis beatitudinis semper coniunctus est cum appetitu alicuius boni determinati, et appetitus beatitudinis in communi semper est rectus, ideo Deus causando motum voluntatis in bonum universale semper causat rectitudinem et numquam deordinationem actus. „Ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi, ubi vere est, quandoque autem perversitas, quando appetitur, ubi non est" (4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 3). *Et ideo dicendum est, Deum in actu peccati causare tantum id, quod voluntas beatitudinem in communi appetat, non vero causare id, quod beatitudo quaeratur in bono creato.* Secundum adversarios autem Deus causat etiam, quod voluntas hoc bonum creatum particulare eligat, quod non conducit ad veram beatitudinem.

Patroni praedeterminationis physicae contra explicationem textus a nobis datam obiciunt, quod secundum eam motio Dei modificaretur a causis secundis, quod est omnino contra mentem Angelici. Non enim dicit, influxum divinum modificari *a* causis secundis, sed virtutem causae primae recipi *in* causa secunda secundum modum causae secundae; valde diversa autem esse haec duo. Nam si dicas, motionem divinam modificari *a* causis secundis, affirmas, illam modificari per eas *effective*; hoc autem S. Thomas numquam dicit. Interpretantur igitur textum hoc modo: Non motio divina fit alia et alia *per* creaturas, quasi ipsae possint eam immutare, sed Deus *alium et aliam motionem confert secundum diversam dispositionem causarum secundarum,* sicut e. g. homo aliam motionem dat variis instrumentis, quibus utitur. „Utitur enim calamo ad scribendum, penicillo ad pingendum, cultello ad incidendum,

baculo ad verberandum. Virtus enim non recipitur uniformiter in omnibus instrumentis, sed in unoquoque secundum proprium modum. Modificatur eius actio *in* instrumentis, non *ab* ipsis, sed ab homine movente" (*Dummermuth,* op. cit. p. 251).

Sed responsio facilis est. Non enim affirmamus, motionem Dei, qua voluntati inspirat actualem volitionem finis, modificari a voluntate *effective.* Quando enim Deus movet hominem praecise ad beatitudinem appetendam, non potest homo efficere, ut eam non appetat vel aliud appetat, quia contra naturam voluntatis esset, ut aliquid vellet, quod non est ad beatitudinem ordinatum. Et haec motio Dei ad beatitudinem manet etiam tunc, quando homo peccando beatitudinem quaerit in eo, quod non est vera beatitudo. Ergo motio Dei est prorsus immobilis et efficax. Modificatur autem hoc sensu, quod voluntas ex amore beatitudinis a Deo sibi indito potest pro lubitu se determinare, ut in hoc potius quam in illo beatitudinem quaerat. Igitur Deus non dat aliam motionem voluntati bene dispositae et aliam voluntati indispositae, sed utrique, quantum ex se est, eundem motum ad beatitudinem in communi confert; voluntas autem modificat influxum Dei non hoc sensu, quasi ipsum possit in aliud vertere, *sed ita, quod libera sua determinatione efficere potest, ut vel hic vel ille effectus ex eo sequatur.* Proinde exempla allata de homine, qui variis instrumentis varios motus dat, huc applicari non possunt. Exemplum magis idoneum, etsi non quoad omnia congruens, esset hoc: Si quis ad scribendum utitur duobus calamis, quorum unus ad scribendum apprime accomodatus est, alter autem defectu quodam laborat, ex calamo priore procedent litterae perfectae, ex altero vitiosae, quamvis utrumque calamum eodem modo et eadem arte moveat. Quidquid artis est in litteris, reducendum est in scriptorem, quidquid vero vitiositatis, in calamum non appositum.

Praeterea expositio adversariorum pugnat cum clarissimis verbis textus. Angelicus enim comparat motionem Dei primi moventis cum motione corporis caelestis. Corpus autem caeleste ex se dat motum prorsus uniformem omnibus

corporibus inferioribus, non autem confert alium motum corporibus inanimatis, alium animatis, alium plantae habenti virtutem generativam perfectam, alium plantae, cuius virtus generativa est debilis. Ergo si nolimus dicere, comparationem S. Doctoris esse penitus ineptam, necesse est affirmare, etiam Deum ex sua parte aequali modo movere voluntatem, quae est bene disposita, et eam, quae est male disposita. Sin secus, ab ipso Deo determinaretur motio, ex qua sequitur actio mala et inordinata, et Deus esset causa peccati. *Ergo iterum dicendum est, Deum non praedeterminare physico influxu actum, cui annexa est malitia moralis.*

## V. Quid S. Thomas doceat de modo, quo Deus futura contingentia sive absoluta sive conditionata in sua essentia cognoscat.

Postquam multis testimoniis directe demonstratum est, S. Thomam non solum non favere doctrinae propugnatorum praedeterminationis physicae, sed eam explicitis et clarissimis verbis repudiare, agitanda est alia quaestio cum hac intime nexa, quid ipse sentiat de modo, quo Deus actus futuros liberos creaturarum cognoscat. Et in primis quidem ab omnibus concessum est, secundum mentem Angelici Deum alia a se non cognoscere in ipsismet, sed solum in essentia sua. „Dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se non videt in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso“ (1 q. 14 a. 5). Si nihilominus saepe affirmat, Deum cognoscere alia in seipsis, in primis hoc dicere vult, eum cognoscere creaturas non solum, inquantum in eius essentia sunt indistincte et eminenter, sed etiam secundum esse, quod in se habent vel habere possunt et quo ab invicem distinctae sunt.

Quaestio ergo praecise est haec, quomodo Deus ex essentia sua cognita, in qua omnes res creatae eminenti modo continentur, veniat in cognitionem distinctam actuum futurorum liberorum secundum esse, quod in se pro ali-

qua temporis parte habebunt vel saltem haberent, si libera voluntas ad eos se determinare vellet. Affirmant ergo adversarii, ad talem cognitionem nequaquam sufficere essentiam divinam nude in se spectatam, sed requiri absoluta decreta libera voluntatis divinae praedeterminantia omnes et singulos actus liberi arbitrii creati. Eos actus, qui aliquando erunt, Deus cognoscit in decretis suis tum subiective tum obiective absolutis, eos vero actus liberos, qui numquam erunt, sed tamen positis quibusdam conditionibus forent, cognoscit in decretis subiective quidem absolutis, obiective vero conditionatis. Ita e. g. paenitentiam Tyriorum et Sidoniorum, quam egissent, si Christus apud eos miracula illa patrasset, quae fecit in Corozain et Bethsaida, Deus ideo novit, quia apud se ab aeterno absolute statuit, dare illis praedeterminationem ad paenitentiam, si Christus apud eos doceret. Et hanc suam opinionem esse etiam doctrinam S. Thomae probant multis testimoniis, quorum saltem praecipua hic afferre necesse est. (Cfr. *N. del Prado,* De Gratia et libero Arbitrio, t. II p. 304 ss).

a. Clarissime suam doctrinam expressam vident in a. 12 q. 8 de Ver., ubi quaeritur: „Utrum angeli cognoscant futura“. Ibi enim S. Doctor dicit, actus liberos voluntatis nullo modo cognosci posse in causis suis, cum in iis non sint determinati; si autem adiungantur causae, quae causas ad utrumlibet magis inclinent ad unum quam ad aliud, posse aliquam certitudinem coniecturalem de iis haberi. Deinde pergit: „Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen *in causa prima omnes sunt determinati,* quae sua praesentia omnia intuetur et *sua providentia omnibus modum imponit*“. Ex his verbis colligunt, actus liberos in causa prima omnes determinatos esse, quia a Deo ut prima causa praedeterminantur et a divina providentia iis modus imponitur, qui modus impositus in eo consistit, quod ex divino influxu non solum infallibiliter, sed etiam libere fiunt.

b. Eandem doctrinam porro probant ex variis textibus, quibus asseritur, Deum solum ideo cognoscere motus cordis et voluntatis, quia ipse solus interius in anima operatur. „Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed *solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimit*“ (De Ver. q. 8 a. 13). „Id, quod cadit sub ordine superioris causae, non potest cognoscere inferior causa,

sed solum *superior causa movens* et ille, qui movetur. Unde cum voluntas non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordini immediate subest motus voluntatis et per consequens voluntariae cogitationes, non potest cognosci neque a daemonibus neque a quocumque alio nisi ab ipso Deo et ab homine volente et cogitante" (de Malo q. 16 a. 8). — „Solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet et *ipse solus in eam operari potest*, qui est principale eius obiectum ut ultimus finis. Et ideo ea, quae ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota" (1 q. 57 a. 4). — Ex his locis concludunt, unicam rationem, cur Deo cogniti sint motus voluntatis, esse eius operationem et causalitatem; ergo ad hoc, ut cognitio eius certa sit, requiritur, ut causalitas eius talis sit, ut ex ea actus voluntatis certo sequatur, quod alio modo fieri non potest nisi per praedeterminationem.

c. C. g. 1,68 S. Thomas apertis verbis docet, Deum cognoscere motus voluntatis ex sua causalitate. „Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, *sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis.* Nam cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectus mentis. Item, sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, *ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem* ... Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et molestiam causae exterius agentis. *Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari, et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit*".

d. Denique saepe S. Doctor inculcat, cognitionem Dei de rebus aliis esse per suam causalitatem. „Deus cognoscit res, *inquantum est causa earum.* Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit. Praeterea scire est causam rei cognoscere.



Sed Deus scit omnium contingentium causas; scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia" (De Ver. q. 2 a. 12). — „*Cognitio Dei est de rebus omnibus per causam;* se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit" (C. g. 1,66). — „Ponimus etiam, *quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia;* et ideo oportet nos singularium ponere ideas" (de Ver. q. 3 a. 8).

Nihilominus adversus hanc nubem testimoniorum incunctanter asserendum est, S. Thomam longissime abesse a sententia illa, quam patroni praedeterminationum ei affingunt. Nam non solum talia profert, quae istam opinionem vel diserte vel saltem virtualiter excludunt, sed etiam satis explicat, quomodo Deus ex sua causalitate contingentia futura certe cognoscere possit, quin ad hoc decreta praedeterminantia ex parte voluntatis eius praesupponantur.

*Probatur prior pars huius asserti, scilicet Deum cognoscere futura contingentia independenter a suis decretis absolutis.*

1. Hoc satis diserte docetur 1 d. 38 q. 1 a. 5, ubi quaeritur: „Utrum scientia Dei sit contingentium". Textus est hic:

„Contingentia videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum, quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum et sit immutabilis, videtur, quod non possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum, quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque (quandocumque?) enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa, ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus

generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio maior de secunda; quia *causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae,* sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu; *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito*".

Ex his verbis tale argumentum institui potest. Distinguit S. Doctor scientiam, quam habet Deus de contingentibus, in scientiam, quae est causa contingentium, et in scientiam, quae est mere scientia certa et ut talis exigit, ut res ita se habeat, sicut cognoscitur; haec enim certitudo scientiae haberi potest etiam ab eo, qui rem, quam scit, non efficit, ut patet in scientia nostra, quam habemus de rebus extra nos existentibus, et in scientia, quam habet Deus de malis. Scientia enim secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, ut S. Thomas in art. 1 h. q. affirmaverat, habet autem perfectam rationem causalitatis, „secundum quod adiungitur voluntati", i. e. secundum quod coniuncta est cum decretis voluntatis. Sub utraque ratione considerata videtur scientia Dei non posse esse de contingentibus. Nam si consideratur ut causa rerum, cum sit invariabilis et immutabilis et hoc sensu necessaria, videtur etiam importare necessitatem effectus, cum ex causa necessaria non sequatur nisi effectus necessarius. Si autem consideratur ut scientia tantum, exigit ad hoc, ut sit certa, aliquam certitudinem et determinationem in scito; cum autem contingentia, antequam sint, non sint determinata, quippe quae in causis suis determinate non contineantur, non videntur ab aeterno certe cognosci posse. Quomodo S. Doctor difficultatem secundam, quae ei maior videtur, quam prima,

solvat, postea explicabitur; de prima autem, quae petitur ex causalitate scientiae, dicit, „satis manifeste accipi", eam non removere scientiam contingentium. Et ratio eius est, quod scientia divina ut causa rerum, i. e. quatenus concipitur ut coniuncta cum decretis divinae voluntatis, talis est, ut praecise ex ratione causalitatis non infallibiliter excludat oppositum. „Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem *scientiae* et *non propter causalitatem eius*". Proinde scientia Dei, hunc esse cursurum et non defecturum a cursu, *non est ex eius causalitate vel non hauritur ex decretis suae votuntatis creaturas infallibiliter ad unum determinantibus,* ex quo sequitur, ea decreta, quibus statuit causas secundas contingentes movere et applicare ad agendum, eiusmodi esse, ut ex iis solis Deus non possit infallibiliter scire, illas operationes futuras esse. Ergo certitudinis divinae praescientiae *aliud* fundamentum assignari debet; ideo Angelicus addit: „Oportet enim invenire ad hoc, quod sit *certa* scientia, aliquam *certitudinem in scito*". Igitur scientia, quam habet Deus futurorum contingentium, certa est non propter suam causalitatem vel ex decretis voluntatis ei adiunctis, sed quatenus praecise scientia est, vel quatenus scitum, i. e. obiectum eius tale est, ut *in seipso independenter a decretis divinis determinationem habeat.* Nescio, an clarioribus verbis S. Thomas opinionem adversariorum, quam ei affingere volunt, reicere potuisset.

Notandum porro est, ab Angelico etiam hic, sicut ubique, doceri, operationem causae primae, quamvis haec invariabilis et immutabilis sit, tamen in causis secundis ita recipi, ut ei impedimentum praestari possit, sicut motus solis a sterilitate arboris impeditur, quominus flores producat, et propterea operationem causae primae, si praecise eius causalitas spectetur, non infallibiliter coniunctam esse cum effectu. Atqui haec aperte pugnant cum sententia illorum auctorum, qui statuunt, Deum ita praedeterminare voluntatem creatam ad unum, ut stante hac determinatione impossibile sit, voluntatem non facere id, ad quod praedeterminatur.

Ex dictis corollarium hoc sequitur, S. Doctorem explicare certitudinem scientiae, quam Deus habet futurorum contingentium, non ex aliqua suppositione antecedente eorum esse, qualis esset decretum aeternum Dei praedeterminans actus liberos, sed eam derivare ex ea determinatione et certitudine, quam contingentia habent in se, dum sunt. „Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito". Et cum scientia secundum rationem praecisam scientiae obiectum suum non faciat, sed potius supponat, dicendum est, secundum Aquinatem veritatem et determinationem contingentium praesupponi, non quidem ut causam, sed tamen ut conditionem, ut Deus eorum certam scientiam habere possit.

Quomodo vero hoc possibile sit, in sequentibus ita exponit:

„Sciendum est igitur, quod antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt, ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis et eclipsis et huiusmodi. Quaedam autem sunt causae, ex quibus consequuntur effectus ut in maiore parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia coniecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum, sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quaedam sunt causae, quae se habent ad utrumque; et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando iam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo, quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo, qui videt Socratem currere, quia Socratem currere, dum currit, necessarium est et certam cognitionem habere potest.

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum, prout est in causis suis, sed *prout est in suo esse determinato*. Cum enim re existente ipsam rem videat, prout in esse suo determinato est, aliter cog-

nosceret rem, postquam est, quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid eius accresceret cognitioni. Patet etiam, quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine de Consol. Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet, quod cognitio eius modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut, quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas eius est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans, ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praevidentia, quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt quasi ab aeternitatis speculo. Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id, quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines, qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur, quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici, quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus suo aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habent esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua, sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram et respectu futuri praeteritam, sed videt istud tempus, in quo est, praesens et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cuius actus est successivus secundum diversa tempora; et ita patet, quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, *cum intuitus eius ad rem contingentem referatur secundum hoc, quod praesentialiter in actu est, quando iam eius esse determinatum est et certitudinaliter cognosci potest*".

Eandem doctrinam S. Thomas tradit in omnibus locis, in quibus declarare vult modum, quo Deo futura contingentia nota sint. Cf. 1 q. 14 a. 9; a. 13; q. 57 a. 3; 2, 2 q. 171 a. 6 ad 2; q. 172 a. 1; C. g. 1,66; 67; 3,154; 1 d. 40 q. 3; 2 d. 4 q. 1 a. 2;

de Malo q. 16 a. 7; de Ver. q. 2 a. 12; q. 12 a. 10; Comp. theol. 1,133; 134; in Matth. c. 1; Perih. 1, lect. 14.

Cum iam per ea, quae superius dicta sunt, manifeste exclusum sit, Deum ex decretis suis, quod praecisam rationem causalitatis attinet, cum certitudine cognoscere posse futura contingentia, evidens est, S. Thomam, quando affirmat, Deum ab aeterno vidisse „ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura“ non docere cognitionem certam ex decretis ad unum praedeterminantibus, ut non pauci Thomistae asserunt (e. g. *del Prado* l. c. p. 310), sed hoc solum velle dicere, Deum ab aeterno habuisse voluntatem sive beneplaciti sive saltem permissionis, rem illam fieri, et hanc suam voluntatem novisse. Falsum est enim, Deo competere duplicem certam scientiam de futuris contingentibus, unam ex suis decretis, alteram ex eo, quod contingentia ipsi ab aeterno sunt praesentia, ut nonnulli illorum auctorum autumant, sed una est tantum scientia certa, quae suam certitudinem repetit ex certitudine sciti, non ex certitudine causae primae.

Verbis autem modo citatis docet Angelicus, Deum futura contingentia neque certo cognoscere posse ex causis eorum proximis, cum in ipsis determinate non contineantur, et proinde nihil aliud superesse nisi ut dicatur, Deum ea intueri ut sibi ab aeterno praesentia secundum esse determinatum, quod habent in se, dum sunt, eodem modo, quo oculus hominis certitudinaliter videt aliquem currere, dum currit. Cum autem scientia, quae habetur de re ut praesenti, eius praesentiam ut conditionem supponat, dicendum est, ad hoc, ut Deus futura contingentia ut sibi ab aeterno praesentia intueri possit, praesupponi ipsam illam aeternam eorum praesentiam secundum esse determinatum, quod habent, quando in tempore erunt. Quaestio autem, quomodo futura contingentia Deo ab aeterno praesentia sint, scilicet utrum secundum esse suum reale et physicum, ut plurimi Thomistae affirmant, an vero solum secundum veritatem suam obiectivam, ut alii asserunt, per se ad scopum dissertationis praesentis non pertinet; aliqua tamen postea de hac re dicentur. Quamvis ex iis, quae hucusque disputata sunt, satis superque constet,

Deum non cognoscere futura contingentia ex decretis suis praedeterminantibus vel ex aliqua suppositione antecedente eorum esse, tamen pro rei gravitate, cum ex hac quaestione plurima dependeant, superfluum non erit alias rationes addere, ex quibus apparet, secundum mentem Angelici Deum non habere duplicem scientiam futurorum contingentium, unam ex sua causalitate vel ex decretis voluntatis suae et alteram ex eorum aeterna praesentia, sed unam tantum, quae certitudinem suam tamquam ex conditione derivat ex certitudine et determinatione, quam contingentia in se habent, dum iam actu sunt.

2. Hoc patet praesertim ex locutionibus exclusivis, quibus S. Doctor dicit, intuitum Dei non ferri alio modo supra contingentia, nisi inquantum ipsi praesentia sunt, vel contingentia non posse alio modo terminum certae cognitionis esse, nisi inquantum considerantur in illo esse determinato, quod in se habent.

Ita in responsione ad tertium huius articuli dicitur, quod contingens „in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, *quia ad ipsam non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali*". — „*Effectus huiusmodi* (scil. contingentes) *praenosci non possunt, nisi in seipsis considerentur*. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt solum, dum sunt praesentes, sicut dum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed *considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiunt, est Dei proprium,* qui solus in sua aeternitate videt ea, quae futura sunt quasi praesentia" (2, 2 q. 95 a. 1). — „Ea, quae non habent causas determinatas, ut quae sunt ad utrumlibet vel in minori parte, non possunt praecognosci in causis suis, *sed in seipsis tantum, ut praesentia sunt;* unde eorum praecognitio solius Dei est, cui ab aeterno praesentia sunt" (2 d. 7 q. 2 a. 2).

Textus hi clarissime enuntiant, neque Deum neque homines posse contingentia ad utrumlibet certo cognoscere, nisi inquantum sunt actu in suo esse; discrimen vero inter intellectum divinum et humanum in eo consistere, quod divino intellectui ab aeterno praesentia sunt, dum e contra intellectus humanus non possit ea cognoscere, nisi quando iam in tempore actu existunt.

3. Idem elucet ex modo, quo Angelicus cognitionem aeternam, quam Deus habet de futuris contingentibus, comparat cum visione oculi corporalis, qui rem non potest alio modo inspicere, nisi inquantum ipsi praesens est.

Deus „*omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum, quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. Ex hoc autem, quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum, tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere, dum sedet, quia unumquodque, prout est in seipso, iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia, quae fiunt in tempore, et tamen ea, quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter*“ (Perih. 1, lect. 14). — „Sed numquid propheta imponit necessitatem praescientiae? Et dicendum, quod non, quia prophetia est quoddam signum divinae praescientiae, *quae non imponit necessitatem rebus praescitis, quia considerat futura in sua praesentialitate.* Quidquid enim agitur, est Deo praesens, quia eius intuitus se extendit ad omne tempus. *Si enim video aliquid praesens, non imponit necessitatem meus intuitus, sicut quando aliquem sedere video*“ (in Matth c. 1).

4. Ex eo, quod Deus futura contingentia cognoscit ab aeterno, prout in seipsis sunt, Angelicus concludit, ea necessaria esse tantum necessitate consequente et consequentiae vel conditionata, non vero necessitate consequentis et absoluta.

Ita in responsione ad tertium supra memorata: „Dicendum est, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiamsi futurum sit nunc, *sicut transit visus noster supra ipsum, dum est;* et quia esse, quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium, ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, quia *ad ipsum non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est, sicut si ego video Socratem praesentialiter currere,* quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium. Unde *bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae, et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta*“. — Similiter C. g. 1,67: „Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic *necessarium erit esse, quod Deus cognoscit, sicut necessarium est,*

*Socratem sedere, ex quo sedere videtur.* Hoc autem non necessarium est absolute, vel ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed *sub conditione vel necessitate consequentiae*".

Atqui si Deus futura libera cognosceret ex decretis suis praedeterminantibus tamquam ex prima radice, eius scientia induceret necessitatem antecedentem, absolutam et consequentis. Esset antecedens, quia decretum voluntatis divinae causalitate antecedit actum liberum; esset absoluta et consequentis, quia actus liber non solum ideo esset, quia non potest non esse, si est, sed ideo esset, quia posito decreto absolute repugnaret eum non fieri.

Ex iis, quae hucusque dicta sunt, secundum meam existimationem plusquam abundanter demonstratum est, falsam esse sententiam illam, quae S. Doctori opinionem affingit, Deum cognoscere futura contingentia ex decretis suae voluntatis praedeterminantibus, cum is ubique constanter doceat, certitudinem divinae praescientiae non posse derivari ex eius causalitate, sed petendam esse ex ea certitudine, quam scitum habet in se, dum est, vel ex eo, quod „intuitus eius ad rem contingentem refertur secundum hoc, quod praesentialiter in actu est, quando iam eius esse determinatum est et certitudinaliter cognosci potest" (1 d. 38 q. 1 a. 5).

*Probatur secunda pars asserti prius statuti, S. Thomam nihilominus recte affirmare potuisse, Deum futura contingentia cognoscere ex eo, quod eius causalitas ad ea extendatur, quin propterea necesse sit recurrere ad decreta praedeterminantia.*

In primis notandum est, S. Doctorem in omnibus iis locis supra citatis, quos adversarii ad probandam suam opinionem adducunt, non loqui nisi de illis contingentibus, quae aliquando existunt. Nulla autem actio libera voluntatis erit, quae non in Deum ut primam causam efficientem reduci debeat, quia voluntas creata seipsam movere non potest, nisi prius mota sit a Deo. Et hoc dicendum est de omnibus actibus liberis, sive boni sint, sive mali. Actus boni totaliter in Deum reducendi sunt ut causam primam, actus vero mali a Deo causantur, inquantum actus sunt; quod autem deformitatis habent,

est a sola voluntate creata ut causa deficiente. Iamvero potest Deus ex sua causalitate efficiente, quamvis voluntatem non physice ad unum praedeterminet, sed solum ad primum actum indeliberatum proxime moveat, infallibiliter scire, quidnam voluntas ita mota et in actum reducta actura sit, *quia iam ratione prius ante omnia decreta libera voluntatis suae certissime scit, in quamnam partem voluntas sese esset inclinatura, si tali modo moveretur.* Infallibilitas igitur et certitudo scientiae visionis, quam Deus habet futurorum contingentium, derivatur tamquam a prima radice ab alia scientia, quae Deo necessario inest ante omnia decreta absoluta, scilicet ex *scientia, quae dicitur contingentium conditionate futurorum.* Et sic facillime explicatur, quomodo Deus omnes motus voluntatis liberos absolute futuros certe praesciat ideo, quia causalitas eius ad illos se extendit. Eo ipso enim, quod libere decernit voluntatem in his vel illis conditionibus ponere et hoc vel illo modo movere, scit, quid voluntas in quocumque tempore factura sit.

Superest ergo, ut ex S. Thoma solide probetur, Deum ante omnia decreta sua absoluta certe scire contingentia conditionate futura eumque in stabiliendo et exsequendo ordine providentiae et praedestinationis hac scientia dirigi.

Etiam Thomistae concedunt, immo ut dogma fidei admittunt, Deum habere scientiam conditionate futurorum, quia haec scientia nimis clare in S. Scriptura Deo attribuitur; sed putant, Deum non posse scire, quidnam voluntas creata in his vel illis circumstantiis actura esset, nisi prius decreto voluntatis suae subiective absoluto et obiective conditionato statuerit, ad quid voluntatem in his vel illis circumstantiis praedeterminaturus esset. Sed ex iis, quae hucusque demonstrata sunt, evidenter apparet, talia decreta, in se parum probabilia et Deo sapientissimo indigna, a mente D. Thomae quam maxime aliena esse, cum is certitudinem scientiae divinae non ab eius causalitate, sed ex certitudine, quam scitum in se habet, derivet. Quae cum ita sint, sufficit hic demonstrare, secundum S. Thomam Deo revera inesse scientiam conditionate futurorum eamque ipsi praelucere in concipiendo et ex-

sequendo ordine providentiae et gubernationis creaturarum rationalium. Hoc autem multis testimoniis facile ostendi potest.

Praetermitto duos textus (3 q. 1 a. 5 ad 2 et in Matth. c. 13 n. 3), ubi effata S. Patrum, praesertim S. Augustini, a S. Doctore afferuntur, quibus scientia conditionate futurorum clarissime continetur, quamvis ex contextu appareat, eum haec dicta approbare, et adduco solum testimonia, quibus suam propriam sententiam exponit.

a. 1 q. 92 a. 1 tertio loco hanc obiectionem facit: „Occasiones peccatorum sunt amputandae. *Sed Deus praescivit, quod mulier esset futura viro in occasionem peccati.* Ergo non debuit mulierem producere". Respondet: „Ad tertium dicendum, quod, si omnia, ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum".

Ergo S. Thomas concedit, Deum, iam antequam decerneret creationem mulieris, praescivisse eius peccatum, et nihilominus non obstante hac praescientia noluisse eius creationem omittere, sicuti etiam praescit multas occasiones homines inducturas esse in peccatum, et nihilominus eas non amovet, quia bonum maius commune praeferendum est bono minori particulari. Agi autem hic non de scientia visionis, sed de scientia anteriore, manifestum est, quia scientia visionis, qua Deus peccatum mulieris videt, iam supponit decretum creationis eius.

b. 1 q. 63 a. 7 secundo loco sibi obicit: „Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus, qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur, quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura, quod est inconveniens". Respondet: „Ad secundum dicendum, quod divina intentio non frustratur in his, qui peccant, nec in his, qui salvantur. *Utrorumque enim eventum Deus praecognoscit* et ex utroque habet gloriam".

Ex quibus verbis ita argumentor: Si Deus, antequam supremum angelum creavit et ad beatitudinem consequendam ordinavit, non praescivisset eius peccatum, revera intentio eius frustrata esset. Nam qui serio aliquid in-

tendit, quod putat se posse obtinere, eius intentio frustratur, si aliud evenit, quam quod prius speravit. Atqui secundum S. Thomam intentio Dei per peccatum primi angeli non fuit frustrata; ergo iam ante decretum creationis sciverat, eum peccaturum esse, si crearetur, illudque peccatum ordinari posse in suam gloriam, quam ultimatim in omnibus operibus suis intendit.

c. Similem obiectionem sibi facit 2, 2 q. 165 a. 1 secundo loco quoad permissionem tentationis primi hominis: „*Deus praescius futurorum sciebat, quod homo per tentationem daemonis in peccatum deiceretur, et sic bene sciebat, quod non expediebat ei, quod tentaretur.* Ergo videtur, quod non fuerit conveniens, quod permitteret eum tentari". Ad difficultatem ita respondet: „Dicendum, quod, sicut *Deus sciebat, quod per tentationem in peccatum esset deiciendus,* ita etiam sciebat, quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturae ipsius, ut propriae voluntati relinqueretur".

Ergo Deus, quamvis iam antequam absoluta voluntate tentationem hominis permittere decreverat, praesciverit, hominem lapsurum esse, nihilominus eam permittere voluit, quia ordo providentiae requirit, ut creaturas propriae voluntati relinquat.

d. 2, 2 q. 164 a. 1 contra dogma, mortem esse poenam peccati primorum hominum, quarto loco ita arguit: „Omnes aequaliter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur, quod omnes homines aequaliter mortem paterentur, quod patet esse falsum, quia quidam citius aliis et gravius moriuntur". In responsione inter alia haec habet: „Non oportet huiusmodi poenas aequales esse in his, ad quos aequaliter pertinet primum peccatum. *Verum quia Deus est praescius omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinae praescientiae et providentiae* huiusmodi poenalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita praecedentia hanc vitam, ut Origenes posuit . . sed in poenam peccatorum, inquantum filius est quaedam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis eius, qui huiusmodi poenalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat et per patientiam coronetur". Eandem doctrinam tradit Angelicus etiam de Malo q. 5 a. 4.

Igitur Deus ideo permittit poenalitates huius vitae varias pro variis hominibus, quia iam antea praescit fore, ut ex iis aliquid boni sequatur, sive quod parentes possint hoc modo puniri in filiis propter peccata sua, sive quod deserviant saluti eius, qui iis subditur.

e. In Commentario in Joannem saepe fit mentio scientiae, quam Deus habet contingentium hypothetice futurorum. Sufficiat hic duos textus allegare, qui adeo perspicui sunt, ut nulla indigeant explicatione.

C. 5 lect. 7 n. 6: „Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi. Dicit „forsitan" ad designandum voluntatem liberi arbitrii, *non quod in Deo sit aliquod dubium*". — C. 13 lect. 3 n. 7: „Ideo Dominus Judam, *quem futurum noverat esse malum*, elegit, ut daret intelligere, quod nulla societas hominum sine alicuius mali admixtione futura erat".

f. Sicut autem scientia conditionate futurorum Deum dirigit in excogitando et promovendo ordine suae providentiae, ita etiam praelucet in ordine praedestinationis. Antequam enim Deus decernit dare homini aliquam gratiam, iam infallibiliter praescit, eum illa usurum vel non usurum esse; ille vero usus praescitus non est causa dandae gratiae, sed est quoddam bonum, ad quod Deus gratiam dandam ordinat.

„*Usus gratiae praescitus* non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis" (1 q. 23 a. 5 ad 1). — „Debitus gratiae usus est quoddam bonum, ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat; unde non potest esse, quod ipse *rectus gratiae usus praescitus* sit causa movens ad dandam gratiam" (de Ver. q. 6 a. 2 ad 1). — „*Propositum cordis Jacob praescitum a Deo* non fuit causa, quare ei gratiam dare voluit, sed fuit quoddam bonum, ad quod Deus gratiam dandam ordinavit" (ib. ad 7). — Ibidem secundo loco facit hanc obiectionem: „Praedestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanae; nec potest dici, quod includat solum voluntatem antecedentem, quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri, ut dicitur 1 Tim 2, et sic sequeretur, quod omnes essent praedestinati. Relinquitur ergo, quod includit voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus (l. 2 de orth. Fide c. 29) est ex nostra causa, scilicet inquantum nos habemus diversimode ad merendam salutem vel damnationem. Ergo *merita nostra praescita a Deo* sunt causa praedestinationis". Ad haec respondet S. Thomas: „Dicendum,

quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id, quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed *sicut id, ad cuius productione divinam voluntas gratiam ordinat*".

g. S. Thomas frequenter affirmat, praescientiam esse priorem praedestinatione ab eaque praesupponi. Atqui haec non potest esse scientia visionis,* quia Deus merita nostra et statum finalis gratiae non potest videre nisi praesupposito esse, quod in se habent, dum iam actu sunt, ut patet ex iis, quae supra dicta sunt de scientia, quam Deus habet futurorum contingentium. Merita autem et gratia finalis actu existens sunt effectus praedestinationis complete sumptae, quam S. Doctor unice novit, et ea posteriora. Praeterea S. Thomas de eadem praescientia dicit, posse Deum ea non uti; ergo voluntatem praedestinandi antecedit. Denique affirmat, Deum, quando aliquem praedestinare vult, iam habere praescientiam infallibilem eventus vel praescire, hunc salvum fore. Ex quibus sequitur, scientia contingentium conditionate futurorum Deum uti in praeparatione et electione mediorum, quibus praedestinati infallibiliter diriguntur ad gloriam.

1 d. 41 q. 1 a. 3 tertio loco obicit sibi S. Doctor: „Aeternum, quod est in praescientia, est prius ratione et quodammodo causa eius, quod est in praedestinatione, quia *voluntas praescientiam praesupponit*". Et respondet: „Dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. *Possum enim, quod scio, non velle,* et ideo ratio non procedit". — Pari modo de Ver. q. 6 a. 2 in obiectione 13 et 14 ex eo, quod praescientia prior sit praedestinatione, „*quia omnia Deus praescivit, quae praedestinat*", conclusio infertur, praescientiam causare praedestinationem, et S. Thomas respondet, hoc non sequi, quia quamvis sit aliquo modo prior, tamen „non est eo modo prius, quo causa prius dicitur". — 1 d. 40 q. 1 a. 2 inquirens, quid praedestinatio addat ad praescientiam inter alia haec dicit: „Tertium addit ex parte praedestinantis, ex cuius parte videtur duo addere: primo, quia providentia est idem, quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo dicitur per propositum et per praeparationem; secundo *addit praescientiam exitus ex parte eius, quod providetur*; unde potest aliquid ab or-

dine providentiae quantum ad id, quod intentum est, exire, sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur, non autem ab ordine praedestinationis. *Dicit enim praedestinatio intentionem divinam de salute istius cum praescientia eius, quod salvabitur;* et ideo dicitur, quod est *praescientia et praeparatio*". Et in responsione ad secundum dicitur: „quod propositum (scil. miserendi) non simpliciter nominat actum voluntatis, sed *praesupponit actum cognitionis ostendentis finem, in quem voluntas tendit*". — Quodl. 5 a. 8: „*Deus praedestinavit homines habens scientiam futuri eventus*". — Quodl. 11 a. 3: „In praedestinatione tria sunt consideranda, quorum duo *praesupponit* ipsa praedestinatio, scilicet *praescientiam Dei* et dilectionem". — Quodl. 12 a. 3: „Praedestinatio est quaedam pars divinae providentiae; providentia autem dicit discretionem aliquorum in finem, et haec *praesupponit praescientiam* et voluntatem".

De hac praescientia, quae utpote antecedens decretum liberum voluntatis divinae, est contingentium conditionate futurorum, S. Thomas idem prorsus affirmat, quod de scientia contingentium absolute futurorum dixerat, scilicet eam adaequari scito suo, non secundum quod est in causis suis, sed secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens et non futurum. Ita in 1 d. 40 q. 3 agens de certitudine praedestinationis ait:

„Certitudo praedestinationis non imponit necessitatem salvandis, quod patet ex his, quae dicta sunt. *Praedestinatio enim includit in suo intellectu praescientiam* et providentiam. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus, nec inquantum est causa, cum sit causa prima, cuius conditionem effectus non habet, sed causae proximae, nec ratione adaequationis ad rem scitam, quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia *adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem, non secundum quod est in causis suis,* in quibus est ut possibile futurum tantum, *sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens et non futurum;* et hoc supra d. 38 q. 1 a. 5 expositum est". Idem repetitur in responsione ad quartum. Denique idem explicite docetur in Quodl. 11 a. 3.

Atqui praescientia, quae in conceptu praedestinationis includitur ab eaque praesupponitur, est praecise scientia conditionate futurorum, non vero scientia absolute futurorum

vel visionis, quae praedestinationem tantum consequitur. Ex quibus sequitur, illam praesentiam futurorum, de qua Angelicus tam saepe loquitur, non posse intelligi de praesentia secundum esse reale et physicum, ut Thomistae plurimi affirmant, sed intelligi debere *de praesentia eorum obiectiva*, cum conditionate futurorum maior pars numquam exstitura et proinde numquam esse reale et physicum habitura sit, et ex altera parte conditionate futura ante decretum, quo Deus ea in effectum producere statuit, ei secundum esse physicum praesentia esse non possint. Consistit autem praesentia obiectiva in eo, quod ab aeterno verum sit, causas contingentes, si in his vel illis circumstantiis ponerentur, hoc vel illo modo acturas esse. Hac veritate tamquam conditione supposita divina essentia ea repraesentat intellectui divino cognoscenda.

h. Ne longius dissertatio haec protrahatur, omitto alia argumenta, quae afferri possent, unum tantum addens ex iis, quae S. Thomas de providentia divina dicit. Certe nullus ordo divinae providentiae possibilis est, quin Deus actus liberos creaturarum rationalium cognoscat et disponat, cum providentia per se et principaliter sit de creaturis intellectualibus, de creaturis vero irrationalibus tantum propter rationales. Atqui secundum S. Thomam possibilis est ordo providentiae, qui numquam executioni mandatur. Ergo cognitio, quam Deus in tali ordine mere possibili de futuris contingentibus habet, est independens ab omnibus decretis suae voluntatis subiective absolutis et *mere speculativa*.

Maior huius argumenti probatur duobus textibus.

1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 1 dicit Angelicus: „Providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam, voluntatem et potentiam, quod sic patet ex simili inducto. *Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiato speculative tantum, sine hoc, quod operari intendat; et sic providentia et dispositio eius pertinet tantum ad scientiam.* Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam, per quam operatur. *Ita etiam in Deo est*". — Et 1 d. 40 q. 1 a. 2 dicit: „Provi-

dentia est idem, quod ars gubernationis rerum, *quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum*".

Ex his verbis mihi videtur sequi, Deo notum esse non solum praesentis providentiae ordinem cum omni concatenatione causarum liberarum et necessariarum et omnibus actibus ex iis provenientibus, sed eius menti obversari infinite multos alios ordines, qui numquam existent; quinimmo si, ut certe potuit, nihil creasset, nihilominus certissime sciret, quid unusquisque nostrum in hoc ordine, in quo nunc versamur, facturus fuisset. Neque enim Deo, si mundum creare vult, opus est, ut antea se accingat ad certum ordinem excogitandum et sua mente disponendum, sicut humanus artifex, sed tamquam artifex infinitae artis infinitos ordines in sapientiae suae thesauro reconditos habet. Nimis autem absurdum foret asserere, Deum ad hoc, ut illos ordines concipere et disponere possit, formasse infinita decreta subiective absoluta et obiective conditionata solum ad hoc, ut sciret, quid in unoquoque ordine fieret, praeterquam quod talia decreta, ut supra ex S. Thoma demonstravimus, non sufficiunt ad fundandam certam notitiam actuum futurorum contingentium. Cum ergo Deus ratione prius, quam hunc mundum condere decrevit, iam independenter ab omnibus decretis liberis infallibiliter sciverit, quid unaquaeque creatura rationalis in hoc ordine factura sit, perspicuum est, illam scientiam contingentium conditionate futurorum ei praeluxisse in proponendo et exequendo illo ordine providentiae.

Quae cum ita sint, iam sine difficultate intelligi potest, quisnam sit verus sensus illorum textuum, quos adversarii in favorem suae opinionis adducunt. Cum enim S. Thomas de Ver. q. 8 a. 12 dicit, omnes effectus contingentes in causa prima determinatos esse, quae sua providentia omnibus modum imponat, nihil aliud affirmare vult, nisi illos effectus, supposita eorum veritate obiectiva, in essentia divina, quae est similitudo omnium rerum, determinatos esse ab eaque repraesentari ita, ut intuitus divinus in eos ab aeterno ut praesentes sibi feratur, et supposito decreto libero hunc ordinem creandi, providen-

tiam divinam iis modum imposuisse libertatis et contingentiae, ita omnia dirigendo et ordinando, ut infallibiliter quidem, sed tamen libere fierent. Illa enim impositio modi non est ita fingenda, quasi Deus immediata et proxima causalitate actibus libertatem tribuat, quae est contradictio, sed in eo consistit, ut illis actibus, quos libere vult fieri, causas proximas et contingentes praeparet et disponat, ex quibus eos contingenter eventuros esse praescit.

Simili modo etiam reliqui textus intelligendi sunt, quibus Angelicus affirmat, motus voluntatis et cogitationes cordis cognosci solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimat, in ea sola operetur, a qua voluntas habeat esse et operari, vel cognitionem Dei omnium esse, quia seipsum ut causam omnium cognoscat. Cognoscit enim Deus revera operationes liberas per causalitatem suam, sed supposita scientia contingentium conditionate futurorum. Cum enim Deus ab aeterno sciverit, quid voluntas creata actura esset, si tali vel tali modo in his vel illis circumstantiis a Deo moveretur, ex decreto suo, quo illas conditiones ad effectum perducere statuit, et proinde ex causalitate sua actus liberos praescit. Et quia nemo praeter Deum liberum arbitrium movere potest, cognitio motuum voluntatis soli Deo convenit.

Ergo rectissime affirmat Angelicus, Deum omnia cognoscere, inquantum est eorum causa. Et actus quidem liberos, qui numquam existent, sed tamen existerent sub quibusdam conditionibus, in essentia sua cognoscit tamquam in causa exemplari tantum, inquantum eius essentia, supposita eorum veritate aeterna obiectiva, ea praesentat; actus vero liberos, qui aliquando erunt, in sua essentia videt non solum, inquantum est causa exemplaris, sed etiam efficiens, i. e. inquantum decernit illas conditiones ad effectum adducere, sub quibus eos futuros esse ab aeterno praescivit.

Ita validissimo adversariorum propugnaculo penitus subverso reliquum est, ut cetera eorum argumenta breviter expediantur.

# Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquino

Eine kritische Studie

Von F. Pelster S. J.—München

(II. Artikel)

---

## III. Die im Legendarium des Peter Calo enthaltene Vita S. Thomae

Erst durch die Untersuchungen von *A. Poncelet*[1]) und besonders durch die Edition von *D. Prümmer*[2]) sind wir mit der von *Petrus Calo* verfaßten Legende des hl. Thomas näher bekannt geworden. Über das Leben des Verfassers wissen wir nur wenig. *Petrus Calo* aus Chioggia in Venetien lebte als Mitglied des Dominikanerordens in der ersten Hälftte des 14. Jahrhunderts in Oberitalien. Höchst wahrscheinlich ist er am 11. Dezember 1348 in Cividale gestorben. Bekannt ist er in erster Linie durch sein Legendarium, das in 863 Kapiteln eine sehr große Anzahl von Heiligen umfaßt. Dieses Legendarium ist nach *A. Poncelet*[3]) als Ganzes nach 1330, vielleicht erst 1342 vollendet. Dadurch ist allerdings keineswegs ausgeschlossen, daß einzelne Teile viel früher geschrieben sind. Die Vita des hl. Thomas bildet einen Teil des Legendarium.

---

[1]) Le légendier de Pierre Calo: Analecta Bollandiana 29 (1910) 5—116.

[2]) *D. Prümmer*, Fontes S. Thomae Aquinatis, fasc. 1. Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo, Tolosae 1911.

[3]) A. a. O. 31.

Über die Abfassungszeit dieser Vita und über ihr Verhältnis zur Legende des Wilhelm von Tocco besteht eine bis jetzt nicht ausgeglichene Kontroverse zwischen dem Herausgeber *D. Prümmer* und *P. Mandonnet.* Nach *Prümmer*[1]) hat Petrus vor 1323 geschrieben; er hatte nicht die Legende des Wilhelm als Vorlage, sondern beiden war eine Quelle gemeinsam. *P. Mandonnet*[2]) dagegen vertritt die Ansicht, die Vita des Petrus Calo sei abgesehen von drei unwichtigen Notizen nichts anderes als eine Kompilation aus der Legende Wilhelms von Tocco. In einer Erwiderung auf *Mandonnets* Bemerkungen hält jedoch *Prümmer*[3]) entschieden an seiner Auffassung fest; er macht zugleich auf ungelöste Schwierigkeiten bei *Mandonnet* aufmerksam. Die Gründe beider Ansichten werden im Laufe der Untersuchung zur Sprache kommen.

Eines ist zweifellos sicher: Die Übereinstimmung der beiden Legenden ist so groß, daß man entweder unmittelbare Abhängigkeit oder aber eine gemeinsame Quelle annehmen muß. Nur ein Beispiel für viele.

| *Wilhelm, Pr.* c. 14,80; ASS Martii I n. 15,663 | *Petrus* n. 9,27 |
|---|---|
| Post haec autem, cum frater Thomas sic mirabiliter in scientia et in vita proficeret et magistro Alberto ex commissione reverendi patris, fratris Joannis magistri ordinis incumberet, ut Parisiensi studio de sufficienti bachallario provideret, magister praedicti sui discipuli praevidens velocem in doctrina profectum, persuasit per litteras praedicto magistro, ut de fratre Thoma de Aquino pro bachallario in praedicto studio provideret. | Post hoc, cum frater Thomas sic mirabiliter in sciencia et in vita proficeret et magistro Alberto ex commissione reverendi patris, magistri Joannis Vercellensis incumberet, ut Parisiensi studio de sufficiente bachallario provideret, dicti sui discipuli previdens velocem in doctrina profectum, persuasit per litteras predicto magistro ordinis, ut de fratre Thoma pro bachallario predicto studio provideret. |

---

[1]) A. a. O. 11.

[2]) Pierre Calo et la légende de S. Thomas, Revue Thomiste 20 (1912) 508—516.

[3]) Revue Thomiste 20 (1912) 516 f.

Die Entscheidung, ob gemeinsame Quelle oder unmittelbare Abhängigkeit anzunehmen ist, stellen wir einstweilen zurück, um vorerst die Frage zu beantworten: Welche andern Quellen, abgesehen von der Legende Wilhelms, hat Petrus benutzt? Da ist nun bisher übersehen, daß Calo auch die von *Bernard Gui* verfaßte Vita vor Augen hatte. Gleich der Beginn des ersten Kapitels weist nahe Verwandtschaft mit der Legende Bernards auf. Calo gibt hier ebenso wie Gui die Namen der Eltern des Heiligen an: Landulph, Graf von Aquino, und Theodora aus Neapel. Wilhelm von Tocco dagegen nennt an dieser Stelle die Namen nicht, erzählt jedoch bald darauf von der Mutter Theodora. Ihre Herkunft aus Neapel[1]) und ebenso der Name des Vaters[2]) werden erst später in anderem Zusammenhang erwähnt. Ferner sagt Calo an derselben Stelle, Thomas sei geboren „*in confinibus Campanie et regni Sicilie*" und ähnlich Gui: „*in confinibus Campanie regnique Sicilie*", während Wilhelm von Tocco nur schreibt: „*de regno Siciliae genitus*". Wiederum gebraucht Calo zugleich mit Gui das Wort „*gestaret in utero*"[3]): Wilhelm dagegen sagt: *in suo utero... conceptus*"[4]). Weiterhin heißt es bei Calo[5]), der Vater habe Thomas nach Monte Cassino geschickt wie einen „*Samuel ad Hely, ibidem moribus et sciencia imbuendum*", Gui[6]) schreibt an derselben Stelle: *tamquam alterum Samuelem ad Heli ... transmittunt informandum moribus et litteris imbuendum,* während Wilhelm[7]), ohne das Gleichnis zu gebrauchen, einfach sagt: *ad monasterium praedictum Montis Cassini ... transmittunt, in quo instrueretur sanctis moribus, divinis illuminationibus praeparandus.*

Noch an andern Stellen tritt die Abhängigkeit von Bernard Gui deutlich zutage. Bei Calo[8]) heißt es von dem mißhandelten jungen Thomas: *semiciniis, quae residua fuerant se involvit,* ähnlich bei Gui[9]): *semicintiis, quae re-*

---

1) *Prümmer* c. 3,68; ASS. n. 4,659.
2) *P.* c. 5,70; ASS. n. 6,660.
3) n. 1,18; *Mombr.* II 565.
4) *P.* 1,66; ASS. n. 2,659.
5) 3,19.
6) *M.* 566.
7) *P.* c. 4,69; ASS. n. 5,660.
8) 6,23.
9) *Mombr.* II 568.

*sidua fuerant, involvitur*, bei Wilhelm[1]) dagegen lesen wir nur: *semicinctiis se involvit.* Weiterhin schreibt Calo[2]), da er berichtet, wie Thomas zur Magisterwürde angenommen wurde: Qui [Thomas] humiliter se excusans propter defectum sciencie et etatis; erat enim tunc etatis incipiens quasi annorum triginta. *Prümmer*[3]) glaubt aus dieser Stelle folgern zu dürfen, daß Calo eine andere Quelle als Wilhelm oder Gui benutze; denn der erste gebe das Alter überhaupt nicht, der zweite aber berichte in seiner Cronica brevis: assumptus est ibidem ad magisterium sacre theologie etatis sue anno fere XXXI inchoante. *Mandonnet*[4]) behauptet im Gegensatz zu *Prümmer, Tholomeus von Lucca* habe dem Calo als Quelle gedient; dieser schreibe nämlich: Venit Parisios, ubi infra trigesimum annum sententias legit[5]). Die Frage liegt einfacher: Gui[6]) bringt in der Vita selbst den kennzeichnenden, an die Schrift anklingenden Ausdruck: erat enim tunc etatis incipiens quasi annorum triginta. Aus dem bis jetzt Gesagten scheint zur Evidenz hervorzugehen, daß zwischen Calo und Gui ein Abhängigkeitsverhältnis obwaltet. Nun ist aber ausgeschlossen, daß Gui die Vita des Petrus Calo benutzt hat. Wie wäre es sonst zu erklären, daß Gui von dem Eigengut des Petrus Calo auch gar nichts bringt! Eine beiden gemeinsame Quelle aber anzunehmen, wäre rein willkürlich, solange unmittelbare Abhängigkeit den Tatsachen vollauf gerecht wird. Somit steht Calo zu Gui in diesem Verhältnis der unmittelbaren Abhängigkeit.

Eine andere Stelle, auf die bereits *Mandonnet* hingewiesen hat, tut mit großer Wahrscheinlichkeit dar, daß Calo auch die Kanonisationsbulle kannte. Es heißt bei ihm: *Predicatorum ordinem devotissime est ingressus, cum esset annorum tredecim invito patre*[7]). Die Bemerkung über den Widerstand des Vaters finden wir weder bei Gui noch

---

1) *P.* c. 9,74; ASS. n. 10,661. 2) 10,28.
3) A. a. O. A. 1.
4) Revue Thomiste 20 (1912) 515.
5) Hist. eccl. l. 22 c. 21; *Mur*, 11,1152.
6) *Mombr.* II 570. 7) c. 4,20.

bei Wilhelm von Tocco, sondern nur in der Kanonisationsbulle, in der es heißt: Dum adhuc infra pubertatis annos existeret, ipsius ordinis Praedicatorum habitum suscepit, in eo invito etiam patre, qui eius felicibus actibus invidebat, constantius mansit[1]). Daß Calo die erste Angabe über das Eintrittsalter von 13 Jahren nur aus den Worten der Bulle „*infra annos pubertatis existens*" erschlossen hat, wie *Mandonnet* glaubt, halte ich für durchaus möglich. Man kann freilich daran denken, daß Calo die Cronica brevis des Bernard Gui kannte, wo er las: intravit ordinem fratrum Praedicatorum aetatis suae anno circiter XIV° [2]). Da sich aber sonst keine Beziehung zur Cronica brevis findet, dürfte die Annahme *Mandonnets* besser begründet sein.

Nachdem die Abhängigkeit der Legende des Peter Calo von der Vita des Bernard Gui dargetan ist, bleibt noch die Frage, ob Wilhelm von Tocco die unmittelbare Vorlage für Calo ist, oder ob wir eine gemeinsame Quelle annehmen müssen. Wie ich bereits im vorigen Kapitel dargetan habe, fordern keinerlei äußere Gründe die Existenz einer solchen Quelle. Da ferner die unmittelbare Abhängigkeit Calos von Wilhelm an und für sich im Bereich der Möglichkeit liegt, so werden wir eine gemeinsame Quelle nur dann annehmen dürfen, wenn triftige Gründe für eine solche Annahme sprechen. Es ist also unsere Aufgabe, die von *Prümmer* angeführten Beweismomente zu prüfen. Diese Prüfung führt uns zugleich noch weiter in die Kenntnis der Legende ein.

*Prümmer*[3]) macht auf folgende Stelle in der Vorrede des Legendarium aufmerksam: Quoniam sunt plurimi sanctorum illustrium discipulorum Christi vel apostolorum, martyrum, confessorum ac virginum, de quibus nihil omnino est in usitatis legendis, ideo in presenti opere intendo plenius ponere de premissis, sicut in libris monasteriorum vel ecclesiarum et diversis historiis potui per-

[1]) *Ripoll* et *Bremond*, Bullarium ord. Praed. 2 (Romae 1729) 159.

[2]) Abgedruckt bei *J. A. Endres*, Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin: Hist. Jahrb. 29 (1908) 551.

[3]) Vita S. Thomae Aquinatis 54 A. 2.

fectius invenire, *nil de sententiis abbrevians vel detruncans preter prologos et superfluitatem verborum.* Aus dieser Vorbemerkung will *Prümmer* schließen, daß sich mit dieser Tendenz der Ausführlichkeit und Genauigkeit die tatsächlich der Legende Wilhelms gegenüber vorhandenen Kürzungen nicht vereinbaren lassen. Doch gegen *Prümmer* macht bereits *Mandonnet*[1]) geltend, man dürfe bei einem so ausgedehnten Werke, wie das Legendarium es ist, einen solchen Ausdruck nicht allzusehr pressen. Indessen sehen wir uns die Lücken an, die Calo im Vergleich zu Tocco aufzuweisen hat:

1) Petrus berichtet nicht, wie der junge Thomas beim Einsturz eines Turmes im väterlichen Schlosse unverletzt blieb. Da auch Bernard Gui und (nach den Bollandisten[2]) andere dieses Ereignis nicht berücksichtigen, so muß man daran denken, daß es bei Tocco ein späteres Einschiebsel bildet. Darauf deutet vielleicht auch die umständliche Einleitung, mit der die Erzählung beginnt: *praetereundum non reputo, quin et illud scribatur, quod in suae vitae principio dicitur divinitus accidisse*[3]). Es bleibt freilich ebenfalls die andere Möglichkeit, daß die Sache dem Calo zu geringfügig erschien oder daß er sie im Anfang, da er neben Wilhelm auch Gui benutzte, übersehen hat.

2) Calo übergeht eine Bemerkung, die Wilhelm[4]) zum Ruhme Alberts des Großen in die Legende einfügt. Sie gehörte nicht zum Thema. Es ist deshalb durchaus verständlich, daß Calo dieselbe ausläßt.

3) Ebenso ist es von vornherein klar, warum Calo das Verzeichnis der Schriften des Heiligen nicht bringt. Seine Legende soll ja rein erbaulichen Zwecken dienen. Dafür aber hatte das Verzeichnis geringe Bedeutung. Daß er aber in seiner Vorlage das Verzeichnis fand, verbürgt uns der Satz an der entsprechenden Stelle: De quo, ut sciretur, quantum donum scientie huius doctoris lateret

---

1) Revue Thomiste 20 (1912) 510.

2) ASS 660 A. f.

3) *Pr.* c. 2,67; ASS n. 3,659.

4) *P.* c. 13,80; ASS n. 14,663.

in corde, concessum est ei divinitus, ut manifestaret in opere multiplici scripturarum. Et preter magna volumina quasi fidei christiane in sanctis montibus posita fundamenta, quibus antiquas elisit haereses, novas quasdam suo exortas tempore divino spiritu revelante destruxit[1]. Der erste Satz[2]) dient bei Wilhelm zur Einleitung des Katalogs; der letzte[3]) aber führt von der Aufzählung der Schriften zu der Bekämpfung der Häresien hinüber.

4) Calo übergeht die von Tocco[4]) berichtete wunderbare Errettung aus Sturmesgefahr und eine nachfolgende Erscheinung. Wiederum berichtet auch Gui an der entsprechenden Stelle nichts von diesen Ereignissen. Da liegt die Annahme nahe, daß die Erzählung ursprünglich bei Wilhelm fehlte. Später muß ich auf diese Frage zurückkommen.

5) Endlich übergeht Calo eine dem Heiligen zu Paris gewordene Erscheinung[5]) und ebenso die von Tocco n. 74, 75, 76 berichteten Wunder. Gleichfalls vermissen wir alle Wunder, die bei den Bollandisten von n. 80 an erzählt werden. *Prümmer*[6]) bemerkt hierzu: wenn Calo diese Wunder und den Kanonisationsprozeß gekannt hätte, so konnte er nicht darüber schweigen. Dieser negative Beweis ist nicht stichhaltig. Calo eilte sichtlich zum Ende. Die langen Wundererzählungen bei Wilhelm sind ganz sichtlich gekürzt und zusammengedrängt. Da darf es nicht wundern, wenn Calo bei seinem Streben nach Abkürzung, das hier so offenkundlich zutage tritt, eine Reihe von wunderbaren Ereignissen völlig übergeht. Die Behauptung: wenn Calo den Kanonisationsprozeß gekannt hätte, so hätte er gewiß von ihm gesprochen, ist hinfällig. Calo weiß, daß der Prozeß stattgefunden hat und redet von ihm. Wenn Calo[7]) von dem Knaben, der einen Stern über

---

[1]) Vita S. Thomae Aq. n. 11,30.
[2]) *Pr.* c. 17,86; ASS n. 18,665.
[3]) *P.* c. 18,90; ASS n. 19,666.
[4]) *P.* c. 28,101; ASS n. 29,669.
[5]) *P.* c, 52,125; ASS n. 53,675.
[6]) Vita S. Thom. Aq. 54 A. 2.
[7]) A. a. O. n. 26.46.

dem Haupte des erkrankten Thomas sah, erzählt: *Qui postea factus senex, hoc inquisitoribus sub iuramento deposuit,* so dürfen wir aus dieser Bemerkung schließen, daß Calo von dem Prozeß erfahren hat. Er braucht freilich die Prozeßakten nicht selbst gelesen haben; denn auch Wilhelm[1]) verweist an der entsprechenden Stelle auf den Prozeß. Was die Akten selbst angeht, so scheinen sie wenig bekannt gewesen zu sein. Es ist uns nur der Cod. lat. 3112 der Pariser Nationalbibliothek erhalten. Außer Bernard Gui und dem Verfasser der Kanonisationsbulle ist mir keiner begegnet, der eine unmittelbare Kenntnis der Akten verriete. Eine andere Stelle, an der Petrus eine Kenntnis des Prozesses zu verraten scheint, ist deshalb von Bedeutung, da sie uns erkennen läßt, welche Redaktion der Vita des Wilhelm von Tocco er vor Augen hatte. Calo[2]) erwähnt eine Vision, die der Dominikaner Albert von Brescia geschaut haben will. Diese Erscheinung nun wird von Wilhelm[3]) an der entsprechenden Stelle zwar kurz berührt, ausführlich mitgeteilt wird sie aber nur in dem aus San Marco stammenden cod. Florentinus (conventi soppressi l. VII 27), der sonst nicht zur besten Überlieferung gehört. Calo weist mit diesem Codex in manchen Punkten eine solche Übereinstimmung auf, daß er unmöglich selbst aus den Prozeßakten geschöpft hat. Auf der andern Seite geht er in einzelnen Lesarten mit den Akten zusammen gegen den Florentinus[4]). Er hat also

[1]) *P.* c. 54,127; ASS. n, 55,676.

[2]) n. 13,32.

[3]) *P.* c. 21,95; ASS. n. 22,667.

[4]) Die entsprechende Stelle der Akten ist im *Processus de vita S. Thomae* gedruckt ASS. n. 66, 708. Ich gebe zunächst die hauptsächlichsten Lesarten, in denen *Calo* und der cod. Florent. gegen die Akten zusammenstimmen; vor die Klammer setze ich die Lesart des Prozesses. Admiratus sum] admiranti; in tam parvo tempore] in tam brevi tempore; mihi apparuerunt] fuit aperta visione monstratum; ut ei ostenderetur gloria] ut ei gloriam ostenderent; intextam lapidibus pretiosis] lapidibus preciosis contextam; habebat circa collum duos annulos] habens circa collum duas aureolas; tunicam et caputium] tunicam et scapulare; mitram gestabat] mitram portabat; ut tibi indicarem] tibi indicare; qui lapides pretiosi et praecipue] Ceteri vero lapides preciosi; mihi in gloria est aequalis] sumus pares in.

eine Vita vor sich gehabt, die das Ereignis nachträglich aus den Quellen hinzugefügt hat und zu der Klasse des cod. Florentinus gehört. Hiedurch scheint aber die Wahrscheinlichkeit einer gemeinsamen Quelle für Calo und Wilhelm gleich null zu werden.

Die Prüfung der Gegengründe *Prümmers* hat also das Ergebnis gezeitigt, daß Petrus unmittelbar sowohl von Bernard Gui als von Wilhelm von Tocco abhängig ist. Die Frage nach der Entstehungszeit ist hierdurch ebenfalls, soweit sie für uns in Betracht kommt, gelöst. Calo hat auch diese Vita des hl. Thomas nach der Kanonisation geschrieben, da bereits seine Quelle Bernard Gui dieselbe voraussetzt. Ja es wird einige Zeit seit Abfassung von Bernards Vita vergangen sein; denn die Legende Wilhelms, die Calo benutzte, hat bereits eine Interpolation erfahren[1]).

Wie steht es nun mit dem Eigengut des Petrus Calo? 1) Die Einleitung beginnt mit einer wertlosen Erklärung des Wortes Thomas, wie wir ähnliche etymologische Spielereien in manchen Legenden antreffen. 2) Petrus[2]) nennt die Brüder des Heiligen mit ihren Namen Landulph und Raynald. An der entsprechenden Stelle fehlen dieselben bei Wilhelm. Aber Calo hat dieselben einer andern Erzählung Toccos[3]) entnommen; da dieser von einer Erscheinung redet, die Thomas zuteil wurde. Daß hier die Quelle zu suchen ist, verrät deutlich die Bemerkung: *quos eterna vita requiesque suscepit, sicut sibi fuit spiritualiter revelatum*[4]). 3) Ein etwas abergläubisch

gloria. Dieser Vergleich beweist zur Evidenz die Abhängigkeit *Calos* von einer der Florentiner Hs. nahestehenden Vorlage. Diese Vorlage stimmte in einzelnen Punkten genauer als die Handschrift mit den Akten überein; so an folgenden Stellen — ich setze die Lesart des cod. Florent. vor die Klammer — cappam intextam] cappam insertam; ad pedes eorum supplicans] ad pedes eorum orans; meam est secutus] meam in omnibus est secutus.

[1]) Der Zusatz der Florentiner Hs. läßt sich wohl als Interpolation erklären; nicht aber umgekehrt der gewöhnliche Text als Abkürzung. [2]) n. 1,17.

[3]) *P.* c. 44,118; ASS. n. 45,673. [4]) n. 1,18.

angehauchte Bericht über die Liebe des Kindes zu den Büchern[1]) dürfte aus Erzählungen herrühren, wie sie später in Verwandtenkreisen über das berühmt gewordene Kind umgingen. 4) Calo sagt bei der Bemerkung, die beiden Brüder des Aquinaten hätten unter Kaiser Friedrich in Aquapendente gedient: *ut scribit Petrus de Vinea*[2]). Ursprung und Wert dieser Bemerkung läßt sich bis heute nicht feststellen. Möglicherweise handelt es sich wirklich um irgend einen Bericht des Kanzlers; denn auch *Tholomeus von Lucca*[3]) erwähnt, daß Raynald zugleich mit *Petrus de Vinea* Thomas festgenommen habe. 5) Einmal wird ein frater Jacobus de Caserta[4]) erwähnt, der bei Wilhelm von Tocco[5]) Dominicus de Caserta heißt. Hier dürfte es sich um ein Versehen Calos oder um einen Fehler in der Textüberlieferung handeln. 6) Weiterhin wird berichtet, Thomas habe dem frater Daniel de Augusta [Aosta] auf die Frage, welches die größte Gnade sei, die Gott ihm als *gratis data* verliehen, erwidert: Ich glaube, daß ich alles verstanden habe, was ich gelesen[6]). Ähnlich heißt es, Thomas habe einst, da er sofort fand, was er betreffs einiger Konzilien suchte, dem Ordensgeneral Johannes von Vercelli gegenüber geäußert, er behalte für immer, was er einmal gelesen[7]). Beide Mitteilungen sind sonst nicht überliefert. Endlich erwähnt Calo[8]) ein Wunder, das an dem gelähmten Kinde des Jacobus Romanus, eines Einwohners von Piperno geschah. Ich fand dies Wunder nur in der Kapitelsangabe erwähnt, welche die Bollandisten aus einer jetzt verlorenen Vita, welche den Mailänder *Ambrosius Taegi* zum Verfasser hat, mitteilen[9]). Ob Calo die Quelle für *Taegi* bildet oder eine gemeinsame vorhanden ist, kann ich nicht entscheiden.

Überschauen wir nunmehr das Ergebnis unserer Untersuchung, so müssen wir leider gestehen: Abgesehen von

---

[1]) n. 3,19. [2]) n. 4,21.
[3]) Hist. eccles. l. 22 c. 20 *Murat.* 11,1151.
[4]) n. 18,38. [5]) *P.* c. 34,108; ASS. n. 35,670.
[6]) n. 21,40. [7]) 22,41.
[8]) n. 31,54. [9]) ASS. 724.

den eben mitgeteilten Notizen, deren Quelle wir nicht bestimmen können, ist die Vita des Petrus Calo für die Lebensbeschreibung des Aquinaten selbst wertlos, da sie nur aus anderen uns bekannten Legenden geschöpft hat. Einige Bedeutung kommt ihr aber für die Textgeschichte der Legende des Wilhelm von Tocco zu; denn sie steht an Alter den ältesten uns erhaltenen Handschriften mindestens gleich. Hier ist es nun auffallend, daß Petrus bereits zwei charakteristische Fehler aufweist, die bei den Bollandisten und in den deutschen Handschriften des 15. Jahrh. sich finden. Auch bei ihm wird Thomas nach der Entlassung aus der Haft nach Rom zum Generalkapitel gesandt, obwohl zu jener Zeit ein solches für Rom nicht in Frage kommt[1]). Ebenso heißt der General, der Thomas nach Paris entsendet, Johannes von Vercelli, eine ebenso falsche Angabe[2]). Wenn also ein Textverderbnis in der Legende Wilhelms vorliegt, ist diese jedenfalls sehr frühen Datums. Möglich ist aber auch, daß an beiden Stellen kein Fehler im Text ist, daß vielmehr dem Verfasser ein Irrtum unterlaufen ist. Endlich möchte ich eine Folgerung für den Text der Vita des Calo berühren. *Prümmer* hat den cod. IX 17 der Marciana zu Venedig als Textgrundlage benutzt und cod. lat. 713 der Vaticana-Barberina in den Noten berücksichtigt. Nachdem einmal bewiesen, daß Calo von Wilhelm abhängt, ergibt sich mit voller Sicherheit, was man ohnehin vermuten konnte, daß der cod. Vaticanus den bei weitem bessern Text enthält. Er stimmt in den Lesarten mit der Quelle viel genauer überein. Der Bericht über die drei Visionen des Heiligen, der in der Venediger Handschrift fehlt, ist keine spätere Zutat des Vaticanus, sondern ursprünglicher Text. Denn Wilhelm erzählt gerade in den Abschnitten, die auf die letzte, beiden gemeinsame Nachricht folgen, von diesen Vorgängen.

---

[1]) n. 8,25; *P.* c. 11,77; ASS n. 13,662.

[2]) n. 9,27; *P.* c. 14,80; ASS n. 15,663.

## IV. Die Vita des Wilhelm von Tocco

Die Biographie des Aquinaten, der man stets die größte Beachtung schenkte, ist eine Legende, die allgemein dem Dominikaner *Wilhelm von Tocco* zugeschrieben wird. Welche Gründe haben wir für diese Zuteilung? Eine Handschrift, die Wilhelm ausdrücklich als Verfasser bezeichnete, ist bis heute nicht gefunden. Nur behauptet *Thomas Malvenda*[1]), er sei auf eine sehr alte Handschrift gestoßen, welche das Leben und die Wunder des Heiligen enthalte; dieselbe sei von einem Dominikaner *Wilhelm von Tocco* geschrieben. Wenn so die äußere Bezeugung für die Autorschaft Wilhelms nicht gerade glänzend ist, so können wir doch aus der Legende selbst einen vollgültigen Beweis führen.

Der Verfasser der Legende erzählt uns von einem Bruder, der dem hl. Thomas sehr ergeben ist[2]). Dieser Bruder kehrt in Verfolgung des aufgenommenen Prozesses zur Kurie nach Avignon zurück. Auf dem Wege gerät er in Seenot; aber im Traum wird er durch eine Erscheinung des Heiligen getröstet. Dabei sagt er seinem Tröster, er habe nun das ganze Leben beschrieben; nur über einen Punkt hege er einen Zweifel, ob Thomas, wie Petrus von Sicia gepredigt, wirklich bis zum Tode die Taufunschuld bewahrt habe. Thomas verbessert ihn, nicht Petrus von Sicia sei es, der solches behauptet, sondern Raynald von Piperno. Dieser *frater devotus*, der auch an anderer Stelle als Verfasser einer Thomasbiographie bezeichnet wird, ist unzweifelhaft Wilhelm von Tocco. Einmal hat gerade Wilhelm den Fehler begangen und im Informationsprozeß[3]) Petrus von Sicia an Stelle von Raynald als Prediger genannt. Es ist aber doch sehr wahrscheinlich, daß Wilhelm darauf Bezug nimmt und seinen Widerruf in diese Form kleidet[4]). Ferner nennt sich der

[1]) Annales Praedicatorum I Neapoli 1627 ad annum 1237 p. 594. Ich zitiere nach den Bollandisten, da mir das Werk selbst nicht zugänglich ist.

[2]) *P.* c. 28,101; ASS n. 29,669.

[3]) Processus n. 58,705.

[4]) Ich glaube, man braucht hier nicht eine förmliche Unwahrheit Wilhelms anzunehmen. Er hat in Erfahrung gebracht, daß Ray-

*„frater devotus dicti sancti“* einen *„indignus et quasi nullius meriti discipulus“* des Heiligen. Wilhelm war aber nach eigener Aussage Schüler des Aquinaten zu Neapel[1]). Der *frater devotus* bezeichnet sich ferner als Greis, den die Fürbitte des Heiligen am Leben erhalte, der in den Gefahren und Mühen der wiederholten Reise dessen Schutz erfahren hat. Wilhelm von Tocco wird im Prozeß als *„antiquus religiosus“*[2]) eingeführt; er ist, wie wir mit voller Bestimmtheit wissen, schon einmal im Auftrage des Kapitels von Gaeta nach Avignon gereist, um beim Papst die Einleitung des Prozesses zu erwirken[3]). Ich glaube, all diese Gründe dürften für den Nachweis genügen, daß der *frater devotus* kein anderer ist, als Wilhelm von Tocco, daß also dieser mit Recht als Verfasser der uns vorliegenden Legende gilt.

Bevor wir in die Untersuchung der Biographie Wilhelms eintreten, suchen wir über Lebensumstände des Verfassers das Notwendige zu erfahren. Wir sind in diesem Punkte fast ausschließlich auf das Selbstzeugnis Wilhelms und einige Bemerkungen im Informationsprozeß angewiesen. In diesem Prozeß tritt am Samstag den 4. August 1319 auf: *Fr. Guilhelmus de Tocco, ordinis fratum praedicatorum, sacerdos et antiquus religiosus, prior loci praedicatorum in Benevento*[4]). In der Thomasbiographie be-

---

nald, nicht Petrus, das Zeugnis abgelegt hat. Dies beschäftigt ihn lebhaft und deshalb kommt es zu dem Traum, in welchem der Heilige den Fehler verbessert. Damit ist die passende Einkleidung für die Berichtigung gefunden.

[1]) A. a. O. [2]) A, a. O.

[3]) Der Verfasser der Legende erzählt von dieser Reise, ihren Schicksalen und Erfolgen, ohne jedoch seinen Namen zu nennen [ASS n. 80 f, 661 f]. Daß der eine von den dort genannten Brüdern Wilhelm von Tocco ist, verbürgt uns Bernard Gui, der die Rettung aus dem Seesturm gleichfalls erzählt [ASS. Martii I Miracula S. Thomae p. 3 n. 99,722] und dabei den Namen Wilhelms angibt: Cum frater Gulielmus de Thoco ordinis Praedicatorum, prior conventus Beneventani, cum socio suo fratre Roberto lectore veniret per mare ad Romanam curiam apud Avenionem, inventariis factis de miraculis S. Thomae etc.

[4]) Processus n. 58,105.

zeichnet er sich als *senex*[1]). Wilhelm wird also um die Mitte des 13. Jahrh. geboren sein. Den Namen dürfte er, wie es damals Brauch war, von dem Geburtsort erhalten haben, den wir wohl mit Recht in Tocco, einem Flecken 12 km von Benevent entfernt suchen. In den letzten Lebensjahren des Aquinaten treffen wir Wilhelm als dessen Schüler im Dominikanerstudium zu Neapel. Die Lehrweise des großen Denkers ist ihm fest im Gedächtnis haften geblieben, wie die lebhafte Schilderung der Lehrmethode zeigt[2]).

Schon früh war bei Wilhelm eine besondere Liebe und Verehrung zu seinem gefeierten Lehrer lebendig. Dies geht klar aus einer Äußerung des Logotheten *Bartholomaeus von Capua* hervor. Derselbe erzählt nämlich, wie er in der letzten Zeit Bonifaz VIII von dem *frater Johannes de Judice* eine wichtige Mitteilung über die große Vision erhalten habe, die Thomas in der Nikolauskapelle zu Neapel zuteil wurde. Möglichst schnell (*quam cito*) habe er Wilhelm darüber unterrichtet. Diese Mitteilung erfolgte jedenfalls 1304 oder noch früher; denn „später" hat *Bartholomaeus* dieselbe Nachricht auch dem Papst Benedikt XI überbracht, der von 1304—5 regierte[3]). Beide Männer begegneten sich also schon damals in dem regen Interesse für alles, was ihren Heiligen anging. Diese aufrichtige Begeisterung für Thomas wird auch ein Grund gewesen sein, weshalb der Vikar des Ordensgenerals Robert de S. Valentino und die Definitoren des Provinzialkapitels zu Gaeta, wohl im Jahre 1317 oder 18, gerade auf Wilhelm ihre Blicke richteten und bestimmten, er solle zugleich mit einem andern Bruder, dem *lector Robertus,* die geschehenen Wunder untersuchen, sie aufzeichnen und alsdann dem Papst Johannes XXII überbringen[4]). Wenn das Kapitel erst 1318 tagte, dann hatte Wilhelm bereits vorher Nachforschungen angestellt; denn im Prozeß redet er von einem Wunder, das er im November 1317 von Tho-

[1]) *P.* c. 28,102; ASS n. 29,669.
[2]) *P.* c. 14,81; ASS n. 15,663.
[3]) Processus n. 79,713.
[4]) Vita n. 80,681, Die Namen sind nach den Hss. hinzugefügt.

masius, dem Herrn von San Severino, gehört habe[1]). Ebenso hatte er im Februar 1318 bei den Verwandten des Aquinaten Aufnahmen erhoben[2]). Im Juli oder August 1318 fuhr Wilhelm mit seinem Begleiter zu Schiff von Neapel nach der Provence[3]). Auf der Reise mußte das Schiff einen schweren Seesturm überstehen; die Rettung schreibt Wilhelm der Fürbitte des hl. Thomas zu. In Avignon gelang es ihm, seinen Zweck zu erreichen. Johannes XXII bestimmte den Erzbischof von Neapel Humbert de Metauro, den Bischof Angelus Tignosi von Viterbo und den apostolischen Notar Pandulfus von Sabello zu Inquisitoren. Das Breve ist ausgefertigt am 13. September 1318[4]). Auf der Rückreise treffen wir Wilhelm im Dezember 1318 im Dominikanerkonvent zu Anagni[5]). Da der Bischof von Viterbo an der sofortigen Aufnahme des Prozesses verhindert ist, verweilt Wilhelm mit einem Gefährten noch vier Monate, von März bis Juli 1319, im Zisterzienserkloster zu Fossanova, um womöglich die Berichte über alle Wunder, die in der Umgegend durch die Fürbitte des Heiligen gewirkt waren, zu sammeln[6]). Mit welch unermüdlichem Eifer er seiner Aufgabe oblag, verrät die Bemerkung eines Zisterzienserbruders, dem der lange Aufenthalt und das viele Reisen zur Last geworden war[7]). Nach dem 17. Juli reist Wilhelm von Fossanova ab, um während der Dauer des Prozesses in Neapel zu weilen[8]). Der Prozeß währte vom 23. Juli bis zum 18. September. Am 4. August legte Wilhelm selbst Zeugnis über Thomas' Leben und Wunder ab[9]). Da jedoch im Prozeß verschiedene Wunder übergangen waren, reiste er noch einmal nach Avignon an die Kurie[10]). Am 1. Juni 1321 erlangte er ein Breve, wodurch Petrus Ferri Bischof von Anagni, Andreas Bischof von Terracina und

---

[1]) Proc. n. 60,706. [2]) A. a. O. n. 62,707.

[3]) Vita ASS n. 80,681. Wilhelm sagt im Prozeß n. 60,706, daß er im August 1318 an der Kurie sich aufhielt.

[4]) Proc. n. 3,687. [5]) A. a. O. n. 61,706.

[6]) Vita ASS n. 82,682. [7]) Proc. n. 26,694.

[8]) Proc. n 40,698. [9]) Proc. n. 58—65, 705—7.

[10]) Vita *Pr.* c. 28,101; ASS n. 29,669.

der obengenannte Notar Pandulfus zu Inquisitoren ernannt wurden[1]. Der zweite Informationsprozeß fand dann vom 10. bis zum 26. November zu Fossanova in Gegenwart Wilhelms statt. Damit verschwindet Wilhelm aus der Geschichte. Wenn einige Zusätze in seiner Vita S. Thomae, die nachher besprochen werden, von ihm selbst herrühren, hat er die Kanonisation seines Lehrers und Schützers noch erlebt. Über alle andern Punkte seines Lebens ist Dunkel gebreitet.

Nunmehr können wir uns dem Werke des Thomasbiographen zuwenden. Läßt sich die Entstehungszeit der Legende bestimmen? Einen ersten, wichtigen Anhaltspunkt gibt uns die Bemerkung, daß er auf der zweiten Reise nach Avignon bereits die Biographie in der Hauptsache fertiggestellt hatte. Er sagt nämlich zu Thomas, der ihm im Traume erscheint: *ego scripsi totam historiam tuam*[2]. Auf der ersten Reise dagegen ist nur die Rede von den Berichten über die Wunder des Heiligen, welche die beiden Dominikaner mit sich führen[3]. Ferner wissen wir, daß Wilhelm manches in die Erzählung aufgenommen hat, was er erst in den letzten Jahren erfahren. So stammt der Bericht über die Kinderjahre des Heiligen höchstwahrscheinlich von Thomas Nichte, der *domina Catharina*[4]. Wilhelm weilte aber erst im Februar 1318 bei dieser Dame. Eine Erscheinung, die Thomas in Paris zuteil wurde,

---

[1]) Diese und die folgenden Angaben entnehme ich der Einleitung *Prümmers*, der sie aus dem noch nicht veröffentlichten zweiten Prozeß geschöpft hat.

[2]) *P.* c. 28,102; ASS n. 29,669.

[3]) ASS n. 80,681: rogabant confidentius, ut eius meritis liberarentur miraculo, ne dicti sancti perirent scripta miracula, quae portabant. Vorher war ihnen vom Provinzialkapitel der Auftrag geworden, die gefundenen Wunder aufzuzeichnen. Es ist wenig wahrscheinlich, daß mit diesen Aufzeichnungen bereits ein Lebensabriß verbunden war; denn die Wunder waren ja für die Einleitung der Heiligsprechung das Wichtigste. Der Papst sagt [Vita 81,682], gern würde er Thomas in die Zahl der Heiligen einreihen „*dummodo aliqua miracula possunt de eo inveniri*".

[4]) Proc. n. 62,706,

hat ihm auf der Reise zur Kurie ein spanischer Bruder erzählt[1]). Von der Versuchung, die seine Brüder dem jungen Thomas bereiteten, erfährt Wilhelm zu Anagni Dezember 1318, also nach der Reise zur Kurie[2]); von der wunderbaren Heilung Raynalds von Piperno erzählt ihm August 1318 *Tholomeus von Lucca*[3]).

Auch der erste Prozeß zu Neapel findet Erwähnung. Johannes Coppa bezeugt, wie er als Knabe einen Stern über dem Haupte des Heiligen habe leuchten sehen. Der Bericht schließt: *quod coram infrascriptis inquisitoribus sub iuramento deposuit et pro veritate firmavit*[4]). Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß Wilhelm die Legende im wesentlichen zwischen Herbst 1319 und Frühjahr 1321 vollendete. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß sich einzelne Nachträge finden. Hierher gehört das Kapitel, in dem Wilhelm von seiner zweiten Reise zur Kurie berichtet und ebenso auch das Kapitel, das über den Traum Wilhelms vor Abfassung der Legende handelt[5]). Im ersten Kapitel sagt Wilhelm, wie bereits erwähnt wurde, daß er die ganze Legende geschrieben habe und zugleich verweist er auf das zweite Kapitel. In diesem aber redet der Verfasser nach fast allen Hss. von der Kanonisation[6]). Daß diese beiden Kapitel später als die anschließenden

---

[1]) *P.* c. 52,126; ASS n. 53,676.

[2]) Proc. n. 61,706. [3]) Proc. n. 60,706.

[4]) *P.* c. 54,127; ASS 55,676.

[5]) *P.* c. 28,101, c. 49,122; ASS n. 29,669, n. 50,675.

[6]) Nur die Florentiner Hs. schreibt: Dominus noster Summus Pontifex, dum ipsam [vitam] in aspectu et affectu quasi in rationali sui iudicii habuit, ipsam potestate apostolica confirmavit, während wir in den andern Hss. lesen: ... per sanctam potestatem apostolicam canonizationis titulo approbavit. Aber selbst hier ist es sehr zweifelhaft, ob nicht die Florentiner Hs. durch ihren kürzeren Ausdruck dasselbe sagen will. Ferner scheint es, als habe sie durch ein eingefügtes *ipsam*, das die andern Hss. aus dem vorhergegangenen *ipsam* gedanklich ergänzen, den Text glätten wollen. So spricht die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Lesart der andern Hss. ursprünglicher ist. Es ist also zum wenigsten der letztere Satz „*Cuius doctoris vita* ...“ spätere Zutat.

entstanden sind, scheint auch der Umstand zu verraten, daß in ihnen mehrfach die Rede ist vom „*sanctus*", „*beatus*", während Thomas in den unmittelbar vorausgehenden und folgenden stets einfach *frater* oder *doctor* genannt wird. Noch andere Kapitel, wie manche Wunderberichte als spätere Zutaten anzusehen, ist in sich möglich, aber m. E. nicht genügend begründet. Die Bollandisten möchten anscheinend mit der Erzählung der Wunder n. 70,670 den zweiten, späteren Teil beginnen[1]). Aber ihre Begründung dürfte wenig stichhaltig sein. Daß die Kapiteleinteilung fehlt, ist bei den Wunderberichten, wo ein Ereignis ans andere gereiht wird, nicht besonders auffallend. Daß gerade hier Thomas häufig als *sanctus* bezeichnet wird, erklärt sich leicht aus dem Umstande, daß die Rede von seinem Fortleben in den Wundern ist. Übrigens wird er auch in den vorhergehenden Kapiteln schon hie und da mit diesem Ehrentitel bezeichnet. Wir dürften der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir sagen: Die Legende des Wilhelm von Tocco ist im wesentlichen kurz nach dem ersten Informationsprozeß entstanden; einige wenige Abschnitte hat der Verfasser erst nach seiner zweiten Reise zur Kurie, im Jahre 1321, vielleicht gar erst nach der Kanonisation hinzugefügt.

Um die Frage nach dem inneren Werte der Legende beantworten zu können, müssen wir uns darüber klar werden, welche Quellen Wilhelm für die Vita benutzt hat. Und hier lautet die erste Frage: Hat er vieles aus eigener Anschauung und Erfahrung berichtet? Das ist zu verneinen. Der Biograph stand in den Jahren 1272—74, da er mit Thomas im gleichen Konvent lebte, noch in jugendlichem Alter, während Thomas als gefeierter Lehrer, der von Hoch und Nieder verehrt wurde, die bedeutendste Persönlichkeit der ganzen Ordensgemeinde war. Vor allem aber lebte Thomas so völlig seiner wissenschaftlichen Arbeit, daß ein geselliger Verkehr mit den jungen Ordensbrüdern nicht allzu häufig gewesen sein dürfte. Allem

[1]) n. 68 A. c. S. 680.

Anschein nach hat Tocco auch nicht zu den Ordensmitgliedern gehört, die als Sekretäre Thomas in seinen schriftstellerischen Arbeiten zur Hand gingen. In den Berichten Toccos findet sich demzufolge nichts, was einen Schluß auf nähere Beziehungen zuließe. Thomas hat zu Neapel an dem Kommentar zur aristotelischen Schrift *De generatione et corruptione* gearbeitet; er lehrte und er predigte unter großem Zulauf des Volkes, war liebenswürdig und anspruchslos. Das ist alles, was Tocco aus eigener Erfahrung zu erzählen weiß [1]).

Alles oder fast alles übrige verdankt Wilhelm den Mitteilungen anderer. Und wer sind diese Gewährsleute? Da der Prozeß uns in diesem Punkte wichtige Aufschlüsse gibt, können wir für einen großen Teil der Legende die Quellen mit Sicherheit oder doch mit großer Wahrscheinlichkeit namhaft machen. Um lästige Wiederholungen zu vermeiden, fasse ich die Tatsachen, die uns von einer Person oder einem bestimmten Kreis übermittelt werden, in Gruppen zusammen. Zuletzt werde ich, soweit dies möglich ist, den mutmaßlichen Ursprung des übrigen Materials zu bestimmen suchen.

Die wichtigste, ja neben *Johannes von San Giugliano*, *Johannes von Caiazzo* und *Raynald von Piperno* einzige Quelle für die Jugendgeschichte ist der Bericht der *domina Catharina* vom Februar 1318, da W. von Tocco in ihrer Familie weilte [2]). Catharina ist die Nichte des Heiligen; was sie erzählt, hat sie selbst von Thomas' Mutter vernommen. Folgende Begebenheiten sind auf Catharina zurückzuführen: Die Weissagung des Einsiedlers über den Beruf des Kindes [*Prümmer* c. 1, Boll. n. 2], die Erziehung in Monte Cassino und Neapel [*P.* c. 4—5, B. n. 5—6], der Eintritt in den Orden und die Gefangennahme [*P.* c. 6—9, B. n. 7—10], die Freilassung [*P.* 11—12, B. n. 12—13]. Aus der Familie des Aquinaten kommt ferner *Thomasius von San Severino*, gleichfalls ein Neffe des Heiligen, in Betracht [3]). Von ihm, wie von *Tholomeus von*

¹) Proc. n. 58,705. ²) n. 62,706.
³) n. 60,706.



*Lucca*, hat Wilhelm die Nachricht von dem Ausfallen des plötzlich gewachsenen Zahnes erhalten, der Thomas am Sprechen hinderte [*P.* c. 51, B. n. 52], desgleichen den Bericht von der Traumvision, die der junge Baccalaureus vor Antritt des Magisteriums schaute [*P.* c. 16, B. n. 17]. Sehr wahrscheinlich gehen auch andere Kindheitgeschichten, wie die Rettung des Kindes beim Einstürzen eines Turmes [*P.* 2, B. 3], die Szene im Bade zu Neapel [*P.* 3 B. 4] und verschiedene Einzelheiten in den übrigen Erzählungen aus der Jugendzeit auf solche in der Familie fortlebende und fortwuchernde Überlieferungen zurück.

Eine zweite wichtige Gruppe von Quellen bilden die Erzählungen jener Ordensbrüder, die mit Thomas selbst verkehrt haben. Im Prozeß selbst treten neben W. von Tocco nur vier solcher Zeugen auf: *Jakob von Caiazzo*, *Petrus von San Felice*, *Konrad von Sessa* und *Leonard von Gaeta*. Jakob von Caiazzo[1]) hat den Heiligen zu Neapel und Capua gesehen. Er berichtet fast ausschließlich Allgemeinheiten: die Liebe zur Beschaulichkeit und Einsamkeit, Keuschheit uud Mäßigkeit, tägliche Darbringung des Meßopfers und anhaltendes Studium. Das alles konnte Wilhelm auch aus eigener Anschauung wissen. Jedenfalls gibt aber Jakob eine Bestätigung dessen, was Wilhelm über diese Punkte sagt.

*Petrus von San Felice*[2]), der ein Jahr mit Thomas zusammenlebte, dessen Schüler war und ihn im Chor, in der Zelle und auf dem Katheder gesehen hat, erzählt im wesentlichen die gleichen Züge wie Jakob; er ist somit eine neue Bestätigung. Als Beispiel für die große Konzentration des Geistes erzählt er, wie man Thomas die bei Tisch vorgesetzten Speisen wegnehmen konnte, ohne daß dieser es bemerkt hätte [vgl. *P.* c. 63, B. n. 64].

*Konrad von Sessa*[3]), der dritte Zeuge, hat mit Thomas zu Neapel, Rom und Orvieto verkehrt. In letzterer Stadt war er zur Zeit Urbans IV (1261—64)[4]). Vor 62 Jahren,

[1]) Proc. n. 42,699. [2]) n. 45, 700.

[3]) n. 47,701.

[4]) In Orvieto weilte der päpstliche Hof von August 1262 bis September 1264.

also etwa 1257, hat er den Heiligen zuerst gesehen. Neben den schon bekannten Allgemeinheiten, bei denen besonders hervorgehoben wird, daß Thomas in Speise und Kleidung jede Besonderheit mied, erfahren wir die wichtige Tatsache, daß Thomas zu Orvieto auf Geheiß Urbans IV an dem Kommentar zu den vier Evangelien arbeitete. Wilhelm erzählt, daß Thomas dies Werk, das auch er einer Anregung Urbans zuschreibt, an mehreren Orten verfaßt habe. Bei der Gelegenheit bewundert er die erstaunliche Gedächtniskraft [*P.* c. 41, B. n. 42]. Es ist wahrscheinlich, daß Wilhelm diese Nachricht von Konrad empfangen hat.

*Leonhard von Gaeta*[1]) endlich lebte mit Thomas zusammen im Konvent zu Neapel. Auch er kommt in dem, was er als Augenzeuge berichtet, im wesentlichem über die allgemeinsten Angaben wie über das tägliche Lesen der Messe, die beständige Arbeit, die Demut und Mäßigkeit nicht hinaus. Diese allgemeinen Züge im Bilde des Heiligen, die leider nicht scharf umrissen sind, gehen jedenfalls auf das übereinstimmende Zeugnis von durchaus verläßlichen Gewährsmännern zurück. Sie sind Gegenstand der „*communis fama*", von welcher im Prozeß oftmals die Rede ist.

Wir kommen nunmehr zu einem der hervorragendsten Zeugen Wilhelms, zu *Raynald von Piperno.* Zur Zeit, da der Informationsprozeß geführt wurde, ist er nicht mehr unter den Lebenden, aber immer wieder begegnen wir seinen Spuren. Lange Jahre hindurch war er der vertraute Gefährte des Aquinaten und sein Gehilfe bei den schriftstellerischen Arbeiten. Anscheinend war er der Gehilfe und Nachfolger des Thomas auf dem Lehrstuhle zu Neapel[2]). Nach *Bartholomaeus von Capua* ist er bereits einige Jahre tot[3]). Da der Logothet die betreffende Tatsache, die Raynald vor dem Sterben erzählte, bereits 1303 gehört hat, so ist er jedenfalls spätestens 1303 gestorben. Anderseits geht aus den Angaben des Leonard von Gaeta[4]) hervor,

---

[1]) Proc. n. 75,711.
[2]) n. 58,705.
[3]) n. 79,713.
[4]) n. 75,711,

daß er 1284 noch lebte. Für uns kommt hier nur die Beziehung Raynalds zu Thomas in Betracht. Aus der Jugendzeit des Heiligen ist ein Ereignis sicher durch Raynald verbürgt, die Versuchung, welche Verwandte dem Ordensnovizen im väterlichen Schlosse bereiteten[1]. Zwar ist der Text der Bollandisten verstümmelt, aber der Schluß: *Haec et alia multa revelavit praedicto socio suo pro eius consolatione* läßt einen Zweifel nicht aufkommen. Wilhelm hat den Bericht nicht unmittelbar von Raynald erhalten, sondern durch die Vermittlung des Dominikaners *Robert von Sicia*. Weiterhin verdanken wir Raynald einen kleinen Zug, der uns die Demut des großen Gelehrten offenbarte [*P.* c. 30, B. n. 31]. Vor dem Studium und in wissenschaftlichen Zweifeln nahm Thomas seine Zuflucht zum Gebete. Dies hat Wilhelm selbst aus dem Munde Raynalds vernommen[2]. Bei solchem Gebet erscheinen nach der Aussage Raynalds einmal die Apostelfürsten, um über einen Zweifel im Propheten Isaias Aufschluß zu erteilen [*P.* c. 31, B. n. 32]. Wilhelm beruft sich für diese Tatsache auf die Aussage des *Franciscus de Amore* aus Alatro, der die Nachricht von Raynald selbst empfangen hätte[3]. Ferner stützt sich Wilhelm auf den treuen Gefährten des Heiligen, da er von einer Muttergotteserscheinung erzählt [*P.* 32, B. n. 33], vor allem aber in der Behauptung, Thomas habe die Taufunschuld bis zu seinem Tode bewahrt [*P.* 27, 63, B. 28,64]. Die große Seelenreinheit ist außerdem durch *Raymund Severi* verbürgt, der in Paris sieben Jahre hindurch Thomas' Beichtvater war [*P.* c. 27, B. 28]. Noch manch anderes führt uns zu Raynald. So wahrscheinlich die Mitteilung, Thomas habe im Traume den Vorspruch und Gegenstand seines *Principiums* bei Erlangung der Magisterwürde von einem alten Mitbruder erhalten [*P.* c. 16, B. n. 17][4]. So auch

[1] Proc. n. 61,706. [2] n. 58,705.
[3] n. 59,705.
[4] Vgl. Proc. 49,702. Es ist jedoch leicht möglich, daß hier der *frater Petrus de Castro Montis S^ti Joannis*, ein Mönch von Fossanova, der die Tatsache zugleich mit Raynald von Thomas selbst vernommen hat, unmittelbarer Gewährsmann ist.

die Aussage, Thomas sei einst im Gebet zu Salerno über den Boden erhoben, für deren Wahrheit neben Jacobus, der wohl ein Gehilfe des Heiligen war, auch Raynald als Bürge angerufen wird [*P.* c. 33, B. n. 34]. Weiterhin hat Leonard von Gaeta aus dem Munde Raynalds vernommen, wie Thomas einst am Osterfeste zu Rom eine blutflüssige Frau geheilt habe [*P.* c. 53, B. n. 54][1]). Endlich sind einige Vorgänge aus der letzten Lebenszeit auch durch Raynald verbürgt. Die Vision, welche Thomas in der Kapelle des hl. Nikolaus zu Neapel schaute [*P.* c. 34, B. n. 35], hat Raynald in seiner letzten Krankheit dem Bruder Johannes de Judice geoffenbart. Durch diesen ist die Begebenheit dann zur Kenntnis des Logotheten und des Wilhelm gekommen[2]). Auch der Ausspruch des Heiligen, den er auf der Reise zum Lyoner Konzil tat, daß er nie eine höhere kirchliche Würde einnehmen werde, geht vielleicht auf Raynald, der zugegen war, zurück [B. 64]. *Bartholomaeus*[3]) hat die Tatsache durch den Abt Roffridus vernommen, der gleichfalls die Worte gehört hatte. Ob dieser oder Raynald für Wilhelm die Quelle ist, läßt sich nicht entscheiden.

Neben Raynald gibt es noch eine Reihe von andern Dominikanern, deren Zeugnis im Prozeß sich widerspiegelt. Zuerst nenne ich den bekannten Kirchenhistoriker *Tholomeus von Lucca*. Er ist es, der die wunderbare Heilung Raynalds, bei der er als Augenzeuge zugegen war, dem Wilhelm erzählt hat [*P.* c. 50, B. n. 51][4]).

[1]) Proc. n. 75,711. Allerdings scheint Wilhelm hier noch andere Zeugen als den Leonard gehört zu haben; denn er erklärt, Raynald habe die Tatsache mehrmals und verschiedenen Personen erzählt. Auch weiß er einige Einzelheiten, die Leonard übergeht.

[2]) n. 79,712. Es besteht hier die Wahrscheinlichkeit einer zweiten Quelle. Raynald redet nur von einer Vision, die Thomas in jener Kapelle schaute. Infolge eines Gedächtnisfehlers verlegt Wilhelm die Vision nach San Severino [*P.* c. 47, B. n. 48], obgleich *Bartholomaeus* nach Raynald dieselbe in Neapel sich ereignen läßt. Inwiefern diese Vision mit jener, von der Dominicus von Caserta [*P.* c. 34, 108, B. n. 35, 671] berichtet, identisch ist, wird schwer zu entscheiden sein.

[3]) n. 78,714.

[4]) Proc. n. 60,706. Für die Beurteilung Wilhelms ist hier wieder

Weitere Zeugnisse von Mitgliedern des Dominikanerordens lernen wir durch die Aussagen des *Bartholomaeus von Capua* kennen. Dieser angesehene Beamte des Königs von Neapel hat in seiner Jugend noch Thomas selbst zu Neapel gesehen. Allein aus eigener Anschauung weiß er fast nichts zu berichten. Trotzdem ist sein Zeugnis von so hohem Werte, weil er mit älteren Mitgliedern des Konvents zu Neapel, die zu Thomas in näherer Beziehung standen, insbesondere mit Johannes von San Giugliano und Johannes von Caiazzo vertraut verkehrt hat. Auf *Johannes von San Giugliano* vor allem werden die Nachrichten aus der Jugendzeit des Heiligen zurückgehen. Bartholomaeus[1]) führt folgende Tatsachen an: Der Vater machte Thomas zum Oblaten in Monte Cassino; der Knabe wird dann nach Neapel geschickt, um dort Grammatik und Logik zu studieren. Schon in sehr frühen Jahren tritt der junge Edelmann in den Dominikanerorden ein, in welchen ihm Johannes von San Giugliano die Aufnahme gewährt haben soll. Die Brüder wollen ihn an das Generalstudium des Ordens senden; er wird aber gefangen genommen und muß etwa ein Jahr lang in Haft bleiben, bis ihn der Vater auf das Drängen der Mutter entläßt. Zugleich mit Thomas soll, wie man allgemein im Kloster erzählt, auch Johannes von San Giugliano gefangen sein, der viel Wunderbares über die Standhaftigkeit des Novizen zu erzählen wußte. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir hier in Bartholomaeus bezw. Johannes eine Quelle Wilhelms erblicken. Über die Studien zu Neapel konnte niemand besser berichten als Johannes. Daß

---

ein kleines Versehen zu beachten. Nach ihm legt Thomas selbst dem kranken Raynald die Reliquien der hl. Agnes auf — so ist wenigstens der nächstliegende Sinn des *orans supra pectus infirmi posuit* —. Nach Tholomeus dagegen [Hist. eccl. l. 23 c. 10; *Muratori* 11,1170] schickt Thomas, der selbst krank ist, die Reliquien dem kranken Gefährten zu, daß er dieselben sich auflege. Ich halte es für unwahrscheinlich, daß W. die Kirchengeschichte des Tholomeus selbst eingesehen hat. Irgendwelche Anhaltspunkte für diese Annahme konnte ich nicht entdecken.

[1]) n. 76,711.

Thomas in seiner Haft die Bibel studierte, geht ebenfalls höchstwahrscheinlich auf Johannes zurück, ebenso daß dieser ihn in seiner Haft besuchte. Eine Ungenauigkeit könnte auffallen. Wilhelm schreibt, die Brüder, die Thomas begleiteten, seien entlassen, während Bartholomaeus sagt, Johannes sei mit dem Jüngling gefangen genommen *„captus est"*. Doch läßt sich beides gut vereinen, wenn man annimmt, daß die Brüder zwar anfänglich aufgegriffen, aber alsbald wieder in Freiheit gesetzt wurden. Größer ist ein anderer Widerspruch: Nach Bartholomaeus bezw. Johannes wird Thomas aus der Haft entlassen, nach Wilhelm flieht Thomas, indem er sich an einem Seile an der Burgmauer hinabläßt. M. E. ist dies letzte, das auch mit dem Bericht des *Thomas von Cantimpré*[1]) in Widerspruch steht, eine legendäre Ausschmückung, die ebenso wie der Ort der Gefangennahme Aquapendente auf Tholomeus[2]) und dessen Quellen zurückgeht. Für die Gefangenschaft hätten wir demnach wenigstens drei Quellen: den Bericht der domina Catharina, des Johannes von San Giugliano und des Tholomeus von Lucca.

Der zweite Gewährsmann des Bartholomaeus ist *Johannes von Caiazzo*, der mit Thomas in vertrauterem Verkehr sand. Dieser hat erzählt, daß Thomas am Morgen vor allen Brüdern zum Gebete in die Kirche hinabstieg [*P.* c. 29, B. n. 30][3]). Auch von der Gewißheit, die Thomas inbetreff der Seelenruhe seines Bruders Raynald zuteil wurde [*P.* c. 44, B. n. 45], hat Bartholomaeus und ebenso wohl auch Wilhelm durch denselben Johannes von Caiazzo erfahren[4]). Abgesehen von den ebengenannten Dominikanern führt Bartholomaeus noch mehrere andere als Zeugen auf, ohne ihre Namen im einzelnen anzugeben. So hat er von der bei Wilhelm freilich nicht erwähnten

---

[1]) Bonum universale de apibus l. 1 c. 20 n. 10 ed. Colvener (Duaci 1627) 82; Deterriti ergo fratres fratrem solverunt.

[2]) Hist. eccl. l. 22 c. 21 (*Muratori* 11,1152): per privatas personas ordinavit, quod fratres sui ordinis de nocte venirent ad murum castri, quia cum fune se dimitteret.

[3]) Proc. 77,714. [4]) n. 78,712.

Disputation des Heiligen mit Johannes von Peckham, dem späteren Erzbischof von Canterbury, durch mehrere vertrauenswürdige Dominikaner gehört[1]). Gleichfalls beruft er sich für die Sanftmut, die sich nie zum Zorne hinreißen ließ, und für die Liebe zur abstrakten Spekulation, über die Thomas selbst Speise und Trank vergaß, auf die Mitteilungen einiger Dominikaner[2]).

Endlich kommen für einzelne Begebenheiten noch andere Predigerbrüder in Betracht, deren Namen Wilhelm selbst angibt. Die Tatsache, daß Thomas zu gleicher Zeit mehreren Schreibern diktierte, erzählt neben andern auch ein Evenus Garnit, dessen Zugehörigkeit zum Orden freilich aus den Worten Wilhelms nicht klar hervorgeht. Derselbe Schreiber berichtet, daß Thomas einst selbst im Schlafe diktiert habe [*P.* c. 17, B. n. 18]. Daß der Heilige seinem Verehrer Albert von Brescia zugleich mit Augustinus erschienen sein soll, stammt offenbar aus dem Zeugnis des Dominikaners Anton von Brescia, der im Prozeß darüber am gleichen Tage wie Wilhelm seine Aussage macht [*P.* 21, B. n. 22][3]). Die tiefe Demut und Bescheidenheit, die der gefeierte Lehrer bei einer Pariser Disputation zeigte, verbürgt die Versicherung solcher Brüder, die zugleich mit Thomas in Paris weilten [*P.* c. 26, B. n. 27]. Eufranon von Salerno sagt, schon der Anblick des Heiligen habe ihm Freude und inneren Trost verliehen [*P.* c. 36, B. n. 37]. Die Vision, die Thomas hatte, als er sich zu Paris mit einer schwierigen Frage über das Altarsakrament beschäftigte, hat Wilhelm auf seiner Reise zur Kurie von einem gewissen *frater Martinus scholaris de provincia Hispaniae* erfahren, der sich auf einen ungenannten Augenzeugen beruft [*P.* c. 52, B. n. 53].

Eine wichtige Reihe von Zeugen ist noch für die Darstellung der letzten Lebenstage und der Ereignisse unmittelbar nach dem Tode zu berücksichtigen. Es handelt sich dabei, abgesehen von Raynald, um die Zisterziensermönche von Fossanova. Dabei ist es von Bedeutung, daß

---

[1]) Proc. 77,712. [2]) n. 77,712.
[3]) n. 66,708.

mehrere von ihnen noch unter den Lebenden weilen und im Prozeß ihr Zeugnis ablegen. Wilhelm selbst hat, wie bereits bemerkt wurde, mehrere Monate in Fossanova sich aufgehalten. Dort hatte er Gelegenheit, täglich mit den Mönchen zu verkehren und sich über alles genau zu unterrichten. Die Gewährsmänner sind uns aus den Prozeßakten bekannt. *Nikolaus*, Abt von Fossanova, war zur Zeit von Thomas Krankheit selbst im Kloster zugegen. Er bezeugt, daß Thomas auf der Reise zum Konzil in der Burg Magentia des Annibaldo, Herrn von Ceccano, krank wurde und sich deshalb in das Haus der Zisterzienser überführen ließ. Dort lag er dann noch einen Monat krank bis zu seinem Tode. So groß war die Liebe und Verehrung der Mönche, daß sie in eigener Person Holz sammelten zu einem Feuer, den Kranken zu wärmen. Ebenso erzählt Nikolaus, wie fromm und andächtig Thomas die Sterbesakramente empfing und wie die Leiche nach sieben Monaten feierlich übertragen wurde[1]). All dies finden wir bei W. von Tocco wieder[2]).

Ein anderer Augenzeuge aus der Zeit der letzten Krankheit ist der Zisterzienser *Nikolaus von Fresolino*[3]). Er berichtet das bereits Bekannte: Aufenthalt in Magentia, Ankunft zu Fossanova im Monat Februar, Empfang der Wegzehrung, Übertragung des Leichnams in den Chor der Kirche nach 7 Monaten.

Als dritter ist *Oktavian von Babuco*[4]) zu erwähnen, der Thomas in dessen letzten vier Lebensjahren kannte. Neben dem Allgemeinen über das fromme Leben und Sterben des Aquinaten sagt er aus, daß er bei der Messe gedient habe und dabei sah, wie er vor innerer Ergriffenheit weinte. *Nikolaus von Piperno*, ein weiterer Zeuge, hat zwar Thomas noch selbst gekannt, weiß aber nichts Neues zu berichten. Andere Mönche, wie Petrus Francisci von Piperno, Gregorius von St. Stephano, Leonard von Piperno, Johannes de Sclavis kannten Thomas nicht persönlich und teilen aus dem Leben keine neuen Züge mit.

---

[1]) Proc. n. 8,688. [2]) *P*, c. 56—58, ASS n. 57—67.
[3]) Proc. 10 f, 689. [4]) 15—18, 690 ff.

Von Bedeutung ist aber das Zeugnis des *Petrus de Castro Montis S. Johannis*[1]). Er hat mit Thomas in der Burg San Giovanni, in Neapel, in Magentia und in Fossanova verkehrt. Er kannte den Heiligen in den letzten zehn Jahren seines Lebens. Als Thomas in der Burg Magentia erkrankt war, weilte er vier Tage lang in seiner Nähe. Dort hat der Heilige auf das Drängen des Priors von Fossanova erzählt, wie er im Traume den Anfang seines *Principiums* für die Erlangung der Magisterwürde gefunden habe[2]). Er hat das Häringswunder zu Magentia miterlebt, selbst von den Häringen gegessen, von denen auch Thomas nahm[3]). Ebenso war Petrus bei Empfang der Sterbesakramente zugegen und er hörte, wie der Heilige seinen Glauben an die Eucharistie und seine völlige Unterwerfung unter die Kirche feierlich bekannte. Hierbei macht er die Angabe, daß Thomas nachher noch drei Tage lebte, was bei Wilhelm nicht gesagt ist. Endlich erzählt er auch von den verschiedenen Übertragungen des Leichnams, deren zweite nach 7 Monaten und deren dritte nach 7 Jahren geschah. Vergleichen wir die Aussagen dieser Mönche mit dem Bericht Wilhelms, so finden wir, daß er sich in diesem Teile für alle Einzelheiten auf die Aussagen von Augenzeugen berufen kann.

An letzter Stelle wollen wir noch jene Laien oder Kleriker erwähnen, die für die eine oder andere Tatsache aus dem Leben des Aquinaten die Quelle bilden. Wilhelm[4]) führt ein Zeugnis des *Aegidius Romanus* an, in welchem dieser besonders hervorhebt, daß Thomas von

---

1) Proc. n. 49—55,702 ff.

2) Vgl. *P.* c, 16, ASS n. 17. Wilhelm kennt das Ereignis auch aus der Erzählung der Mitbrüder und des Grafen Thomasius von San Severino.

3) Vgl. *P.* c. 56, ASS n. 57. Wilhelm hat die Erzählung allem Anschein nach nicht von diesem besten Zeugen gehört, sondern von den Einwohnern des Ortes. So wenigstens berichtet der Abt Nikolaus [Proc. n. 9,689]. Es findet sich auch im Berichte des Abtes wie in der Vita selbst eine Abweichung: Nach beiden nimmt Thomas nicht von den Fischen, nach Petrus aber tut er dies wohl.

4) *P.* c. 40, ASS n. 41.

all dem Neuen, was er als Baccalaureus gelehrt, nur sehr weniges in späteren Jahren geändert habe. Ob dieser Ausspruch durch Vermittlung des Jakob von Viterbo, der Schüler des Aegidius und später Erzbischof von Neapel war, zur Kenntnis Wilhelms gelangt ist, läßt sich mit voller Sicherheit nicht angeben. Jedenfalls hat Jakob dem Logotheten Bartholomaeus von Capua erzählt, wie Aegidius in den ehrenvollsten Ausdrücken über Thomas redete[1]). Wilhelm erzählt von einem Sterne, der einst über dem Haupte des erkrankten Lehrers gesehen wurde. Als Zeugen führt er den *Johannes Coppa,* der zur Zeit des Prozesses seine Aussage eidlich bekräftigte[2]). Die Erzählung von einer angeblichen Teufelserscheinung geht auf den Richter *Johannes de Blasio* zu Neapel zurück[3]). Thomas soll einstmals, als er von St. Denis nach Paris zurückkehrte, den Ausspruch getan haben, der Kommentar des Chrysostomus zum Matthaeusevangelium sei ihm mehr wert als die ganze Herrlichkeit der Königsstadt[4]). Wilhelm nennt keinen Zeugen, aber durch Bartholomaeus erfahren wir, daß ein *Nicolaus de Malasorte,* der Ratgeber des französischen Königs ist, dies zu San Germano als etwas in Paris Allbekanntes erzählt hat[5]). Endlich kommt noch der Erzbischof von Capua in Betracht. Dieser hat dem Dominikaner Raymundus Severi erzählt, wie Thomas einst, da er ihn mit einem päpstlichen Legaten aufsuchte, so in ein Problem vertieft war, daß er nicht einmal wußte, wer zu Besuch bei ihm erschienen sei[6]).

Hiermit haben wir die Quellen Wilhelms, soweit dies heute möglich ist, aufgeführt. Für einen sehr großen Teil

---

[1]) Proc. n. 83,714.

[2]) *P.* c. 54, ASS n. 55. Der Name des Zeugen stammt, wie bereits bemerkt wurde, aus dem bis jetzt nicht veröffentlichten Prozeß.

[3]) *P.* c. 55, ASS n. 56. Vgl. Proc. n. 70,709.

[4]) *P.* c. 42, ASS n. 43. [5]) Proc. 78,712.

[6]) *P.* c. 43, ASS n. 44. Dieser Erzbischof ist kein anderer als der päpstliche Vizekanzler Marinus von Eboli, der von 1266—86 Erzbischof zu Capua war. Seine Vertrautheit mit dem Heiligen wird im Prozeß n. 43,699 von seinem Neffen Nikolaus von Filimarino eigens hervorgehoben.

der Legende können wir nachweisen, daß Wilhelm sich auf den Bericht von Augenzeugen stützt. Somit dürfen wir mit Grund vermuten, daß dies auch inbetreff des übrigen Materials vielfach der Fall war. In den vorzüglichen Quellen, die Wilhelm zu Gebote standen, liegt in erster Linie die Bedeutung seiner Legende. Ist er aber getreu in der Wiedergabe des Gehörten? Zeigt er nicht deutlich die Neigung zu rhetorischen Ausschmückungen? Man muß hier unterscheiden. In den Zutaten: Ausrufen, Anwendungen, Allegorisierungen ist er durchaus Rhetoriker. Aber der Bericht der Tatsachen wird hierdurch kaum beeinflußt. Hier trägt die Erzählung den schlichten Charakter der Wahrheit. Zudem haben wir in dem Informationsprozeß ein vorzügliches Mittel, die Angaben Wilhelms nachzuprüfen. M. E. hatte Wilhelm bei Abfassung der Legende die Prozeßakten nicht vor sich; wenigstens habe ich keine Stelle gefunden, die irgendwie diese Annahme nahelegte. Aber er kannte die Zeugen persönlich und hat manches gerade aus ihrem Munde erfahren. Wenn wir nun die Legende und die Zeugenaussagen vergleichen, so finden wir fast überall, daß Wilhelm sachlich durchaus getreu berichtet, ohne sich dichterische Ausschmückungen zu erlauben. Ein besonderer Ansporn zu geschichtlicher Treue lag auch im Zwecke seiner Arbeit: Er wollte das Material zur Förderung der Heiligsprechung bereitstellen. Hierbei kam es aber auf Wahrheit und Treue der Berichterstattung an.

Mit diesen Feststellungen sind wir allerdings an der Grenze von Toccos Bedeutung als Historiker angekommen. Er gibt getreu wieder, was er aus den Berichten der unmittelbar beteiligten Zeugen vernommen hat. Peinliche Sorgfalt und selbständige Kritik der Aussagen werden wir vergebens bei ihm suchen. Ja hie und da verrät er eine etwas bedenkliche Sorglosigkeit. Ich erinnere an einige Fälle, die im Laufe der Untersuchung bereits erwähnt wurden. Er hat von Bartholomaeus von Capua gehört, daß Thomas zu Neapel eine Vision hatte und dann erst nach San Severino ging. Trotzdem verlegt er infolge



eines Gedächtnisfehlers die Vision nach San Severino[1]). Das wunderbare Auffinden der Häringe in Magentia läßt er sich vom Volke erzählen. Und doch hatte er in nächster Nähe einen Augenzeugen, den Zisterzienser Petrus de Castro Montis S. Joannis[2]). So unterläuft ihm der Irrtum, Thomas habe sich geweigert, von den Fischen zu essen. Vielleicht gibt Wilhelm auch fälschlich an, daß die zweite feierliche Eröffnung des Grabes nach 14 Jahren geschehen sei, während der eben genannte Petrus dieselbe nach 7 Jahren geschehen läßt[3]). Es ist hier allerdings möglich, daß beide nicht dieselbe Tatsache im Auge haben.

Auch in chronologischen Dingen können wir Wilhelm verschiedene Fehler nachweisen. Vorausgesetzt, daß an den beiden Stellen keine Textverderbnis vorliegt, was allerdings möglich ist, sagt Wilhelm, Thomas sei von den Brüdern nach Rom zum Generalkapitel geschickt und der General Johannes von Vercelli habe ihn von Köln an das Pariser Generalstudium gesandt[4]). Nun war aber in den fraglichen Zeitpunkten weder zu Rom ein Generalkapitel noch Johannes von Vercelli General des Ordens. Bei der Ankunft des Thomas soll in Köln bereits unter Alberts Leitung ein Generalstudium bestanden haben[5]). Tatsächlich wurde dasselbe erst einige Jahre später begründet. Thomas soll ungefähr 25 Jahre lang Magister der Theologie gewesen sein[6]); in Wirklichkeit füllte die Zeit des Magisteriums nur 18 Jahre aus. Andere Zeitangaben, die uns so wertvoll wären, vermissen wir, abgesehen vom Todesjahr und Todesalter, fast vollständig. Ein Irrtum ist es ferner wohl sicher, wenn er Thomas erst unter Clemens IV das Buch gegen Wilhelm von S. Amour schreiben läßt[7]); denn der gut unterrichtete *Tholomeus von Lucca* verlegt es ausdrücklich in die Zeit des ersten Pariser Aufenthaltes. Ob hier eine Vermengung von zwei verschiedenen

---

1) Proc. n. 79, Vita c. 47 (48).

2) Proc. n. 9, n. 50.

3) Vita n. 69, Proc. n. 52.

4) Vita c. 12 (13); 14 (15).

5) Ib. 12 (13).

6) Ib. *Prümmer* c. 17,89.

7) Vita c. 19 (20).

Ereignissen vorliegt, müßte erst durch eine eingehende Untersuchung klargestellt werden. Vor allem aber müssen wir von unserm Standpunkt aus bedauern, daß Wilhelm zugleich mit fast allen Hagiographen der Zeit seinen Blick vorwiegend auf das Außergewöhliche und Wunderbare in Thomas Leben richtete, den Menschen aber und Charakter recht stiefmütterlich behandelt und uns daher auf so manche Frage keine Antwort erteilt. Allein es wäre unbillig, ihm daraus einen Vorwurf zu machen. Sein großes Verdienst bleibt es, in dem Augenblick, da sich alles zu verwischen und ins Legendäre umzubilden drohte, ganz wesentliche Züge aus dem Lebensbild des großen Scholastikers festgehalten zu haben. Tocco ist und bleibt mit Tholomeus von Lucca die erste und wichtigste Quelle für das Leben des Aquinaten. Ich habe mich vorläufig auf die Legenden beschränkt. Aufgabe einer weiteren Arbeit wäre es, die nicht gerade zahlreichen Nachrichten, die alte Chroniken und andere Schriften über den Aquinaten enthalten, zusammenzustellen, auf ihren Quellenwert zu prüfen und alsdann, soweit dies möglich ist, eine kritisch begründete Chronologie des Lebensganges aufzustellen.

So darf ich als Hauptergebnis dieser Arbeit bezeichnen: Das Werk *Wilhelms von Tocco* ist und bleibt mit den Angaben des Chronisten *Tholomeus von Lucca* die zeitlich erste und sachlich wichtigste zusammenhängende Lebensbeschreibung des Aquinaten; die stilistisch weit mehr vollendete Arbeit des Bernard Gui dagegen hängt in fast allen Teilen von Wilhelm ab, während der Legende des Petrus Calo beinahe ausschließlich ein gewisser textkritischer Wert zukommt.

# Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie

Von Dr. **Otto Lutz**—Speyer

(I. Artikel)

Im Schlußwort seiner Schrift über „Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie“ [1], hat *Nicolussi* als Ergänzung und Auswertung derselben einen zweiten Band in Aussicht gestellt über „Die Wirkungen der hl. Eucharistie“. Derselbe ist nunmehr erschienen[2]). Nach der beigegebenen Empfehlung des Verlages ruht das Werk „gleichsam als die theoretisch-praktische Folgerung auf dem Fundamente jener Prämissen, die der Verf. in dem ersten Werke behauptet und bewiesen hat“. *Nicolussi* selbst betrachtet dasselbe „gegenüber dem vorerwähnten wie eine Probe aufs Exempel“ (S. 335).

Nachdem nun das Fundament jener Prämissen in dieser Zeitschrift (XLIII [1919] 235—68) einer eingehenden Untersuchung unterzogen und als nicht tragfähig erwiesen worden ist, könnte sich eine Nachprüfung der jetzt vorgelegten Konsequenzen eigentlich erübrigen. Indes ist es der ausgesprochene Zweck des Verf., „daß man sich mit der Eucharistie und ihrer Bedeutung theoretisch mehr

---

[1]) Bozen, Verlag Emmanuel, 1917.

[2]) Die Wirkungen der hl. Eucharistie. Von Dr. P. *Joh. Nicolussi S. S. S.* Bozen, Verlag Emmanuel, 1918. gr. 8°. XII + 336 S.

befasse, damit wir zu immer größerer Klarheit gelangen und so auch praktisch zur Förderung der Eucharistie unter dem Volke mitwirken" (Notwendigkeit S. 205). Auch ist es nicht ohne Interesse, die „Probe aufs Exempel" zu machen, zumal „in der vorliegenden Abhandlung manches enthalten ist, was nicht mit der gegenwärtigen Lehrweise unserer Schulen übereinstimmt" (Vorwort). Ein Abgehen von der übereinstimmenden Lehre unserer Schulen soll gewiß nicht *a priori* verworfen werden; immerhin ist es eine gewagte Sache und fordert zur Nachprüfung auf: Gründe genug, auch die zweite Schrift Nicolussis einer Prüfung zu unterziehen. Dieselbe hält sich am besten an den Gang und die Einteilung des zu besprechenden Werkes.

## I. Die hl. Eucharistie im Heilsplane Gottes

### 1. Die zentrale Stellung der hl. Eucharistie

Der erste Teil der Schrift ist betitelt: „Die hl. Eucharistie im Heilsplane Gottes" und handelt in 2 Paragraphen von der zentralen Stellung der Eucharistie (S. 1—19) und ihrem Verhältnis zur Taufe (S. 19—39). Der erste Paragraph bringt nichts wesentlich Neues; er ist nur eine kurze Wiederholung dessen, was *N.* in seiner ersten Schrift über die Lehre der Väter hinsichtlich der Notwendigheit der hl. Eucharistie geschrieben hat, nur um einige wenige Zeugnisse vermehrt. Da *N.* seine von der „gegenwärtigen Lehrweise unserer Schulen" abweichenden Theorien grundsätzlich auf die „Äußerungen der alten Väter und Kirchenschriftsteller" stützt, so mögen — um Wiederholungen zu ersparen — der Erörterung der Einzeltexte einige allgemeine Bemerkungen über die Interpretation der hl. Väter vorausgeschickt werden:

1. Die Väter sind durchweg Männer von tiefster Frömmigkeit, glühendster Liebe zu Christus und seiner Kirche; sie sind gleichzeitig Meister der oratorischen Amplifikation und wahrhaft erfinderisch in der Aufzeigung von Kongruenzgründen, in der Beibringung und Ausmalung immer neuer Bilder, Analogien und Gleichnisse. Das darf bei der dogmatischen Auswertung ihrer Äußerungen

nicht außer acht gelassen werden. Gilt schon in der profanen Beredsamkeit der Spruch: „*Omne simile claudicat*", so noch mehr dort, wo es sich um die Versinnlichung übersinnlicher, übernatürlicher Dinge handelt. Doppelte Sorgfalt ist geboten, wenn aus solchen Äußerungen nicht bloß die positive Tatsächlichkeit einer Lehre, sondern auch das spekulative Wie und Warum eruiert werden soll. Die Nichtbeachtung dieses Grundsatzes hat, wie schon in der Kritik des ersten Werkes bemerkt wurde [1]), die Väter schon oft ganz grundlos in den Verdacht heterodoxer Anschauungen gebracht, selbst in ganz fundamentalen Lehrpunkten des christlichen Glaubens. Man denke nur an die *Difficultates ex Patribus*, welche sogar die Kompendien fast bei jedem Traktat behandeln. Die Grundsätze, die dort zur Erklärung patristischer Texte angewandt werden, dürfen hier nicht ignoriert werden. Man darf nicht in einem Fall sich auf den *stilus oratorius* berufen und im andern Fall die Ausdrücke pressen.

Die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigt *N.* unbewußt selbst, indem er die Aussprüche der hl. Väter, welche eine „physische Leibesgemeinschaft" zwischen Christus und den Kommunikanten auszudrücken scheinen, also kommentiert: „Die hl. Väter gebrauchen allerdings die Ausdrücke ‚wesentlich', ‚wirklich', ‚natürlich' zur Bezeichnung der durch die Eucharistie erzielten Einheit. Doch muß man dieselben nicht notwendig in dem oben bezeichneten Sinne verstehen und sie können und dürfen auch nicht so verstanden werden, wo ein solcher Sinn unmöglich ist. Und das ist eben der Fall" (S. 156). Und wiederum: „Was die Aussprüche der Väter betrifft, so ist zu bemerken: *Quaevis comparatio claudicat*, jeder Vergleich hinkt. Sie gebrauchen so anschauliche Bilder, um die Innigkeit der Beziehungen anzudeuten, wollen aber damit nicht sagen, daß es sich ganz genau so verhalte" (S. 160). — Mit demselben Maßstab mag der Verf. jene Väterstellen beurteilen, in denen die Eucharistie als das Mittel hingestellt wird, welches den ursprünglichen Paradieseszustand wiederherstellt (S. 2). Darf man diese Worte pressen, dann beweisen sie übrigens nicht nur die absolute Notwendigkeit des Empfanges der Eucharistie für uns, sondern mehr noch die absolute Notwendigkeit der Einsetzung für Jesus Christus, d. h. sie beweisen, daß Christus — wollte er

[1]) Diese Zeitschrift 1919, 239.

den ursprünglichen Paradieseszustand wiederherstellen — gar nicht anders konnte, als die Eucharistie einzusetzen. Will der Verf. das behaupten?

2. Hiezu kommt, daß auch das Sakrament des Altares, so gut wie andere Dogmen, in seiner tieferen Erfassung und in seinen Ausdrucksformen eine Entwicklung durchgemacht hat. Man darf hierin von den Vätern nicht die peinlichen Begriffsbestimmungen und scharf geschliffenen *Termini* erwarten, welche die Scholastik eingeführt hat. Bei dem Mangel jeder ernsteren Häresie gegen dieses Dogma kam es auch nicht zu einer authentischen Terminologie. Nichts zwang zu behutsamer Redeweise und scharfer Abgrenzung der Begriffe; ungestört konnte der hl. Homilet oder Schriftsteller der Frömmigkeit seines Herzens Ausdruck verleihen, ohne ängstlich darauf achten zu müssen, ob er nicht Redewendungen gebrauche, die nach einer anderen Seite hin Anstoß erregen könnten. Es gilt auch hier das Wort, das *Augustinus* den Pelagianern entgegenhielt, als sie sich auf *Chrysostomus* berufen wollten: „*Vobis nondum litigantibus securius loquebatur*"[1]).

Was insbesondere die Frage der Notwendigkeit angeht, so haben die Väter die Terminologie *necessitas medii* und *necessitas praecepti, absoluta* und *moralis, praecepti divini* und *ecclesiastici* nicht gekannt, haben auch über die Art und Weise der Notwendigkeit der hl. Eucharistie keine Untersuchungen angestellt. Wenn deshalb bei *Chrysostomus* Ausdrücke sich finden, wie: die hl. Eucharistie sei „gar sehr notwendig (σφόδρα ἀναγκαίη)" oder man müsse „durchaus (πάντως) den Leib des Herrn essen", so ist damit noch keineswegs gesagt, daß Chrysostomus an eine *necessitas medii absoluta* im strengen Sinne gedacht hat. Die Worte sind nach dem Zusammenhang und anderweitigen Äußerungen des Heiligen schon hinlänglich gerechtfertigt durch die Annahme eines zwingenden Gebotes, dem niemand sich entziehen kann, *a fortiori* sind sie erklärt durch die Annahme einer moralischen Notwendigkeit. Man lese nur: „Da [die Juden]

---

[1]) Contra Julianum I, 6 n. 22; MPL 44,656.

vorher sagten, das sei unmöglich, so zeigt er ihnen, daß es nicht bloß nicht unmöglich, sondern gar sehr notwendig (σφόδρα ἀναγκαῖον) sei ... Immer wieder wendet er die Rede über die Geheimnisse, um zu zeigen, wie notwendig die Sache sei und daß es durchaus geschehen müsse (ὅτι αὐτὸ πάντως γενέσθαι δεῖ). Denn *„mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank"*. Was will das heißen? Entweder will er sagen, daß dies eine wahre Speise sei, welche die Seele rettet; oder er will sie bezüglich des Gesagten fest überzeugen, damit sie nicht glaubten, das Gesagte sei eine dunkle Rede oder eine Parabel, sondern damit sie wüßten, daß man in der Tat seinen Leib essen müsse (ὥστε μὴ νομίζειν αἴνιγμα εἶναι τὸ εἰρημένον καὶ παραβολήν, ἀλλ' εἰδέναι, ὅτι πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα)[1]). Man sieht unschwer, alle Ausführungen des Heiligen über die Worte des Herrn an die Juden gehen immer wieder darauf hinaus: der Heiland will den murrenden Juden jeden Ausweg, als habe er nicht deutlich gesprochen oder als könnten sie sich dem Genusse seines Fleisches und Blutes entziehen, abschneiden und steigert deshalb die Forderung des unbe-

[1]) Hom. 47 in Joh; MPG 59,263. — Es scheint fast, als habe *N.* den Worten des großen Kirchenlehrers eine brauchbarere Nuance geben wollen, indem er die Adverbien σφόδρα und πάντως, die in der sonst sehr berücksichtigten lateinischen Übersetzung bei Migne mit *‚valde'* und *‚omnino'* wiedergegeben sind, mit den schärferen, mehr unserer Katechismussprache angepaßten Worten „unumgänglich notwendig", „unbedingt, unter allen Umständen notwendig" übersetzt. Es besteht jedoch lexikographisch und kontextlich kein Grund, von der hierin unbefangenen lateinischen Übersetzung abzugehen. — Überhaupt ist es ein Nachteil, daß *N.* sowohl die lateinischen wie die griechischen Vätertexte mit verschwindenden Ausnahmen nur in deutscher, mehrfach noch ziemlich freier oder summarischer Übersetzung anführt. In einem wissenschaftlichen Werke, das sich zu herrschenden Anschauungen in Gegensatz setzt, ist wenigstens an den entscheidenden Stellen die Beiziehung des Originaltextes nicht zu umgehen. Die Rücksicht auf weitere Leserkreise kann davon nicht entbinden.

dingten Glaubens bis zur Behauptung eines unentrinnbaren Zwanges zum Essen und Trinken. Für die Ansicht des hl. *Chrysostomus* über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie kann aus dieser Exegese nicht mehr gefolgert werden als aus dem Schrifttext selbst: beide sind ein Beweis dafür, daß die Eucharistie irgendwie strenge notwendig ist, ohne daß eine bestimmte Art der Notwendigkeit daraus abgeleitet werden könnte (vgl. ds. Ztschr. 1919, 238). Eine absolute Notwendigkeit in Weise des Mittels kann umso weniger daraus gefolgert werden, als *Chrysostomus* — wie *N.* selbst zugestehen muß (S. 6) — keine Parallele zwischen Joh 3,5 und Joh 6,54 gezogen hat und — im direkten Gegensatz zu ihm — der Anschauung ist, daß bereits die Taufe in den Leib Christi inkorporiert. „Getauftsein" und „in Christo Jesu sein" ist ihm ein und dasselbe (vgl. Hom 13 in Rom 8,1); wer „auf Christus getauft" ist, hat „Christus angezogen", „hat den Sohn Gottes in sich", ist „nach seinem Bilde umgeformt", in eine Verwandtschaft und in eine Form mit ihm gebracht. Deshalb gibt es auch weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, weder Mann noch Frau; sondern alle sind eins geworden in Christo Jesu, da sie dieselbe Gestalt, dieselbe Form in sich tragen: Das Bild Christi, den sie durch die Taufe angezogen haben (cf. Comment. in Gal 3,27—28)[1]).

3. Was den hl. *Cyrillus von Alexandrien* betrifft, genügt es, auf die Ausführungen zweier Spezialforscher zu verweisen. „Wenn wir die Heilswirkungen [der hl. Eucharistie] im einzelnen zusammenstellen sollen", schreibt *A. Struckmann*[2]), „so spricht *Cyrill* im Anschluß an Joh 6 am meisten von der Lebens-Mitteilung der ‚lebenspendenden' Eulogie ... Dürfen wir noch näher fragen, was versteht denn aber eigentlich *Cyrill* unter diesem Leben? Nur zuweilen läßt er sich näher auf den johanneischen

[1]) Vgl. Hom. 12 in Mt 3,16 s; Hom. 11 in Rom 6,5; Hom. 6 in Col 2,11—15; Hom. 7 in Col 3,1—4. Vgl. auch *A. Naegle*, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, Freiburg i. Br. 1900, 242.

[2]) Die Eucharistielehre des hl. Cyrillus von Alexandrien, Paderborn 1910, 149.

Begriff des ‚Lebens' ein; er spricht von einem ‚Wachstum der Heiligkeit' (ἐπίδοσις ἁγιασμοῦ, De ador. 12), von einer ‚Umbildung zur Neuheit des Lebens' (πρὸς καινίτητα ζοῆς ἀναστοιχειούμεθα, ibid.) im paulinischen Sinn, von einem ‚Bewahren zur Unverweslichkeit' (συνέχει πρὸς ἀφθαρσίαν — Com. 3,6 in Joh 6,35). Er meint wohl das, was wir heute durch ‚Vermehrung der heiligmachenden Gnade' auszudrücken gewohnt sind". Im gleichen Sinne schreibt *E. Weigl:* „Cyrill versteht unter dieser Heiligung und Belebung nicht etwa das einfache Leben, wie solches schon in der Taufe gegeben wird; hier ist es die ganze hochbegehrenswerte Fülle der Heiligkeit und Seligkeit des Lebens"[1]).

Es ist deshalb ohne weiteres verständlich, wenn *Cyrill* also schreibt: „So mögen denn die schon Getauften und der göttlichen Gnade teilhaftig Gewordenen (οἱ βεβαπτισμένοι καὶ τῆς θείας ἀπογευσάμενοι χάριτος) wissen: wenn sie nur zögernd und nur mit Mühe die Kirchen besuchen und lange Zeit hindurch (εἰς χρόνους μακρούς) der durch Christus geschenkten Eulogie fernbleiben . . ., so schließen sie sich selbst vom ewigen Leben aus dadurch, daß sie nicht an ihm geheimnisvoll teilnehmen wollen (διὰ τοῦ μὴ βούλεσθαι μετέχειν αὐτοῦ μυστικῶς)[2]). — Das klingt nicht wie die *absoluta necessitas medii stricte dicta* des Verf.s; dagegen läßt es sich vortrefflich auf eine moralische Notwendigkeit zur Beharrlichkeit, zur Not auch auf eine *necessitas praecepti* (wegen der Beifügung διὰ τοῦ μὴ βούλεσθαι) deuten. In diesem Lichte machen auch die folgenden Worte keine Schwierigkeit: „Ganz ohne Anteil und Genuß an jenem Leben der Heiligkeit und Seligkeit bleiben jene, welche durch die geheimnisvolle Eulogie den Sohn nicht aufnehmen"[3]). — Sie besagen lediglich, daß diejenigen, welche die hl. Eucharistie nicht empfangen, vom „Leben

---

[1]) Die Heilslehre des hl. Cyrill v. Alexandrien, Mainz 1905, 217

[2]) Com. in Joh III, 6; MPG 73,521.

[3]) „Ἀμέτοχοι γὰρ παντελῶς καὶ ἄγευστοι μένουσιν τῆς ἐν ἁγιασμῷ καὶ μακαριότητι ζωῆς οἱ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας οὐ παραδεξάμενοι τὸν Υἱὸν" (In Joh IV, 2; MPG 73,577).

der Heiligkeit und Seligkeit" ausgeschlossen sind, entscheiden aber nicht die Frage, in welcher Weise die Eucharistie hiezu notwendig ist.

Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß weder *Cyrill* noch *Chrysostomus* die Notwendigkeit der hl. Kommunion speziell auf die Kinder ausgedehnt hat. Der Verf. hat hiefür nicht einen einzigen Beleg beigebracht. Insbesondere ist die Konstruktion eines *votum eucharistiae* im Sinne des Verf.s diesen wie den übrigen Vätern völlig fremd. Wenn sie von der Notwendigkeit der Kommunion sprechen, haben sie nur die wirkliche Kommunion im Auge, und hätten sie für diese eine absolute Heilsnotwendigkeit behauptet, dann hätten sie etwas gelehrt, was das *Konzil von Trient* förmlich verworfen hat: „Si quis dixerit *parvulis,* antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse eucharistiae communionem: anathema sit" (Sess. 21 can. 4; *Denzinger-Bannwart,* Enchiridion[10] n. 937).

4. Einen treffenden Beleg für die Richtigkeit dieser Väterinterpretation bietet ein Mann, der zwar nicht mehr zu den „alten" Vätern und Kirchenschriftstellern gehört, den aber *N.* wie einen Kronzeugen betrachtet und wiederholt mit großem Nachdruck zitiert: *Rupert von Deutz.* Volle 4 Seiten hindurch (10—14) werden Stellen aus ihm mitgeteilt, in denen die hl. Kommunion als „notwendiges Gegenmittel gegen die verbotene Frucht im Paradiese", als „Gegengabe des hl. Geistes gegen das Gift der Schlange" u. ä. bezeichnet wird; mit besonderer Genugtuung wird hervorgehoben, daß nach *Rupert* sogar unsere heiligen Vorfahren vor Christus gewissermaßen (!) der Kommunion mit Christus teilhaftig werden mußten, indem der Herr seine Seele in die Vorhölle hinabgeführt habe zu den ihrigen und seinen Körper in die Erde habe hinabsenken lassen zu ihrem Körper. Dann wird der Schluß gezogen: „Daher bemerkt er [*Rupert*] auch zu Joh 6,54, daß nur jene ohne wirklichen Genuß der hl. Eucharistie gerettet werden, welche infolge ihres zarten Alters oder infolge Unmöglichkeit dieselbe nicht empfangen konnten" (S. 15)[1].

[1]) Sperrungen von mir.



Schade, daß *N.* diese Schlußbemerkung *Ruperts* nicht auch so ausführlich mitgeteilt hat, wie die vorhergehenden; das ganze Zeugnis hätte ein anderes Gesicht bekommen. Zunächst muß festgestellt werden, daß das unterstrichene Wörtchen wirklich eingeschoben ist: nicht als ob *Rupert* nicht von der wirklichen Kommunion sprechen würde — er spricht nur von der wirklichen —; sondern weil die Einschiebung des ominösen Wörtchens in diesem Augenblick einen virtuellen Gegensatz konstruiert zu einer Begierdekommunion (*communio in voto*) und den Anschein erweckt, als ob die in dem Schlußsatze zutage tretende Einschränkung der Kommunionnotwendigkeit sich nur auf die wirkliche Kommunion beziehe, während die vorhergehenden allgemeinen Ausführungen die Kommunion *in voto* im Auge gehabt hätten, was nicht der Fall ist. Außerdem ist aber auch der Wortlaut selbst überaus bezeichnend: „Igitur ‚nisi manducaveritis', inquit, ‚carnem meam et biberitis sanguinem meum', hoc videlicet quod dicturus sum facientes in meam commemorationem, ‚non habebitis vitam in vobis'. Sane qui vel tenerrima cohibentur infantia, priusquam ex hac luce migrant quam manducare aut bibere possint, vel qui articulo temporis constringuntur sicut nonnulli confessores, quos nec baptizari aqua persecutionis et mortis instantia permisit, non praejudicantur hac sententia veritatis"[1]). — Also Kinder, die im zartesten Alter sterben, wie auch Katechumenen, die zum Martertod geschleppt werden und nicht mehr Zeit haben die Taufe zu empfangen, werden durch den Spruch des Heilandes nicht getroffen. Warum nicht? Jetzt müßte im Sinne *Nicolussis* unbedingt die Erklärung folgen: weil sie bereits *in voto* die Kommunion empfangen haben. Sie folgt aber nicht, sondern die andere: weil sie ohne Schuld dieselbe nicht empfangen haben: „*Nec enim judicatur apud Deum non manducasse nisi, qui* ***manducare noluit,*** *qui* ***non curavit,*** *qui* ***neglexit.*** De sensibus enim et de voluntatibus judicat Deus, quae in infantibus edentulis malae esse non possunt et in eiusmodi confessoribus,

---

[1]) Comment. in Joh 6; MPL 169,484.

cum bonae sint, non fraudantur effectu, quia manifeste Christi communicant passionibus" (ebd.).

Das sieht nicht aus, wie wenn *Rupert von Deutz* die absolute Heilsnotwendigkeit der hl. Eucharistie in Weise des Mittels lehren würde; denn ein Mittel, das nur dann vom Leben ausschließt, wenn es schuldbarer Weise unterlassen wird, ist kein *medium absolute necessarium.* So wie *Rupert* drückt die Theologie vielmehr die *necessitas praecepti* aus.

Wie weit *Rupert* vom Standpunkt des Verf.s entfernt ist, zeigt in augenscheinlicher Weise auch seine Erklärung der berühmten Unterredung des Herrn mit Nikodemus, speziell der Worte: „*Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*" (Joh 3,5). In überaus anschaulicher Weise schildert hier der heilige Abt, wie der Hl. Geist auf das leblose Element sich herabläßt, dasselbe mit geistiger Kraft belebt und zum fruchtbaren Mutterschoß der Kirche macht: „Qui [Spiritus sanctus] mox ut virtute sua . . . emiserit se super aquas, mirificum agit opus suae potentiae, ut elementum inanimatum vivificetur, non quidem animali, sed virtute spirituali fiatque *janua regni Dei, fiat torus coelestis gratiae, fiatque venter supernae matris Ecclesiae.* Quod enim agunt viscera materna, ut susceptum semen coalescat et vivificetur, hoc agit elementum hoc superveniente sancto Spiritu, ut homo natus de massa perditionis et mortis *renascatur in coetum viventium et populum acquisitionis*" (In Joh 3; MPL 315). — In diesen Worten, namentlich im Schlußsatz, ist wohl deutlich genug zum Ausdruck gebracht, daß die Taufe und zwar kraft ihrer eigenen Wirksamkeit (*ex ipso opere operato*) uns zu Kindern Gottes macht und der Kirche einverleibt. Aber noch deutlicher spricht *Rupert* etwas später: Idcirco expedit universis, ut *renascendo ex aqua et Spiritu induant Filium hominis vel incorporentur illi,* ut quia ex carne nati sunt, quia caro sunt et idcirco in coelum ascendere non possunt, leventur illuc ab eo, qui solus ascendere potest in coelum et, quomodo caput membra sequuntur et ‚ubicumque fuerit corpus, illuc et aquilae congregantur', ita quicumque *renascendo ex aqua et Spiritu sancto Christum induunt et Christo incorporantur,* vehiculo divinitatis eius in coelum subleventur et cibo visionis eius aeterno pascantur" (ebd. M. 319 s).

Wenn *Rupert von Deutz,* wie *N.* glaubt, mit besonderer Treue die Anschauungen der Väter wiedergibt, dann ist es schlecht um die neue Theorie von der abso-

luten Heilsnotwendigkeit der Eucharistie bestellt. Das Beispiel zeigt aber, wie sehr man sich hüten muß, aus der Dringlichkeit, mit der die Väter die Notwendigkeit der Kommunion urgieren, und aus den Analogien und Kongruenzgründen, die sie zur Motivierung derselben beibringen, sofort auf eine absolute Heilsnotwendigkeit zu schließen. Übrigens sind auch in der Scholastik alter und neuer Zeit bei Anführung von Kongruenzgründen die Ausdrücke *„debuit"*, *„oportuit"*, *„necesse fuit"* allenthalben im Gebrauch, ohne daß damit eine eigentliche Notwendigkeit ausgedrückt werden soll. Die Väterlehre über die Notwendigkeit der hl. Eucharistie führt über eine gravis necessitas praecepti divini, innerlich motiviert durch ihre moralische Heilsnotwendigkeit, nicht hinaus.

Die „zentrale Stellung der hl. Eucharistie" ist somit nicht vom richtigen Gesichtspunkt aus gewürdigt. Dagegen sind wichtige Momente gar nicht berührt: so die überragende Stellung, welche die Eucharistie in ihrem Doppelcharakter als Opfer und Sakrament den übrigen Sakramenten gegenüber einnimmt; nicht berührt ist auch die zentrale Stellung, welche sie im Organismus des kirchlichen Lebens, der kirchlichen Liturgie und im Rahmen der privaten Frömmigkeit der einzelnen Gläubigen besitzt; nicht berührt sind ihre Beziehungen zum katholischen Priestertum, dessen Wesen der hl. Thomas so treffend in die *potestas consecrandi* verlegt; nicht berührt ist der ungeheure liturgische und künstlerische Apparat, den die Kirche und die Frömmigkeit der Jahrhunderte zur Verherrlichung dieses Geheimnisses aufgeboten hat; nicht berührt endlich die großartige Verherrlichung, die durch dieses Mysterium in Erfüllung der Weissagung des Propheten Malachias (1,10 s) Tag für Tag und Stunde für Stunde vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang unter allen Völkern dem Namen Gottes dargebracht wird. Diese und ähnliche Gedanken, wie sie beispielsweise *Hurter* in der Einleitung des Traktates *De eucharistia* in seinem Kompendium (III n. 325—38) skizziert hat, hätten näher entwickelt und begründet ein treffenderes Bild von der zen-

tralen Stellung der hl. Eucharistie geboten als die unhaltbare Theorie von der absoluten Heilsnotwendigkeit einer Begierdekommunion, zumal bei solchen, die noch gar keine Begierden haben können.

## 2. Taufe und Eucharistie

Auch dieser Abschnitt bietet nichts Neues. Nur sucht *N.* zum Beweise seiner Grundthese, daß nicht die Taufe, sondern die Eucharistie in die Kirche eingliedert, dieses Mal auch die sonst etwas verpönte[1] „Spekulation" zu Hilfe zu nehmen. Die Argumentation ist sehr weit ausgeführt und bildet ein *fundamentum demonstrationis,* auf das im Laufe der Arbeit immer wieder zurückverwiesen wird. Deshalb soll es in seinen leitenden Sätzen etwas eingehender behandelt werden. Der Verf. erinnert zuerst an den theologischen Grundsatz: *Sacramenta producunt, quod significant* und fährt dann also fort:

„Was bezeichnet nun das Sakrament der *Taufe?* Direkt nichts anderes als eine Abwaschung, eine Reinwaschung der Seele von der Erbsünde und allen persönlichen Sünden. Damit ist allerdings in der gegenwärtigen Heilsordnung auch die Gnade verbunden; denn es gibt keinen Zwischenstand zwischen dem Sünder und dem mit der Gnade ausgestatteten Menschen. Nun wird uns aber die Gnade nur mit Rücksicht auf Christus verliehen; das heißt, die Gnade, die wir erhalten, hat eine wesentliche und innere Beziehung zu Christus, wir werden durch die Gnade umgebildet nach Christus, ihm gleichförmig, Glieder seines Leibes. Wird aber diese letzte Wirkung durch die Taufe äußerlich bezeichnet? Wird sie durch das Sakrament der Taufe äußerlich irgendwie versinnbildet? Nein. Wenn also diese Wirkung durch die Taufe dennoch hervorgerufen wird, so muß es mit Rücksicht auf etwas anderes geschehen. Und was ist das?

„Fragen wir uns: Wie verhält es sich mit der *Eucharistie?* Was bezeichnet dieses Sakrament? Das Essen des Leibes Christi unter der Gestalt von Brot und Wein. Das besagt aber die Einverleibung in Christus und die Erneuerung durch Christus. Das Essen bedeutet das Übergehen der Speise in unsere Substanz, das Einverleibtwerden in unser Wesen; so bedeutet auch das Essen des Leibes Christi das Übergehen in seine Substanz, das Einver-

---

[1] Vgl. z. B. S. 132. 331.



leibtwerden in Christus. Wenn also ein Sakrament nur[1]) das bewirkt, was es bezeichnet, wir aber durch den Empfang der Taufe schon gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert sind, so kann das nicht durch die Taufe für sich allein betrachtet geschehen, sondern mit Rücksicht auf die Eucharistie; denn die Taufe für sich allein besagt bloß die Reinwaschung von allem Schmutz der Sünde; das Einverleibtwerden in Christus wird aber durch die Eucharistie versinnbildet" (S. 20)

Mit solchen Argumenten kann man alles beweisen. Nur einige Bemerkungen:

1. Der Satz: „Die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen" — ist natürlich richtig. Auch der weitere Satz: „Sie bewirken zunächst, was sie zunächst bezeichnen" — hat seinen guten Sinn, wenn die Wirkungen eines und desselben Sakramentes mit seiner *vis significativa* verglichen werden, um die logische bezw. kausale Abfolge derselben zu ermitteln. Die Argumentation ist aber von Anfang an verfehlt, wenn die sakramentalen Zeichen verschiedener Sakramente auf ihre größere oder geringere Signifikanz hin verglichen werden, um den Nachweis beizubringen, daß ein Sakrament [hier die Taufe] in sich selbst unvermögend sei, die ihm nach den positiven Glaubensquellen eigentümliche Wirkung hervorzubringen und dazu erst fähig werde durch das Hinzutreten eines andern Sakramentes bezw. — da nun einmal der gleichzeitige Empfang zweier Sakramente unmöglich ist — dessen Votums. Das heißt denn doch die ganze kirchlich definierte Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato hinwegdisputieren und sie in das opus operantis des Empfängers bezw. der Kirche verlegen. Oder soll etwa das Verlangen nach einem Sakramente ein *opus operatum* sein? Nein! Das *opus operatum* ist nichts anderes als die Setzung des objektiven Zeichens[2]).

2. Der im Laufe der Argumentation unterschobene Satz: „Ein Sakrament bewirkt nur das, was es bezeichnet" — ist, wenigstens verstanden von der direkten und unmittelbaren Bezeichnung, falsch und führt in seiner An-

---

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Vgl. *J. Müller*, De sacramentis in genere, Oeniponte 1905, 108.

wendung auf die hl. Eucharistie zu einer förmlichen Häresie, nämlich zur Leugnung der Totalität der Gegenwart Christi. Denn kraft des sakramentalen Zeichens ist ja unter der Gestalt des Brotes nur der Leib und unter der Gestalt des Weines nur das Blut. „Ex vi sacramenti, sagt der *hl. Thomas,* est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento" (S. th. III q. 76 a. 1—2). Erst concomitanter ist unter der Gestalt des Brotes auch das Blut und unter der Gestalt des Weines auch der Leib des Herrn, ist unter jeder Gestalt der ganze Christus mit Gottheit und Menschheit, mit Leib und Seele, mit Fleisch und Blut (vgl. *Conc. Trid.* sess. XIII cap. 3; *Denz.* 876). Wenn also die Sakramente nur das bewirken, was sie bezeichnen, dann ist in der hl. Eucharistie überhaupt nicht der ganze Christus zugegen.

Der Verf. hat eben übersehen nicht bloß, daß bei der Eucharistie Vollzug und Gebrauch des Sakramentes auseinanderfallen, sondern auch, daß die sakramentalen Zeichen überhaupt nicht adäquate Zeichen der unsichtbaren Gnade sind und sein können. Denn es ist ganz unmöglich, daß ein sinnliches Zeichen die übersinnliche, übernatürliche Gnade nach allen ihren Momenten, also die volle Wirkung des Sakramentes wiederspiegeln könnte. Es besteht ja *in actu primo* gar kein Zusammenhang zwischen sinnlichen Zeichen und übernatürlicher Gnade, sondern lediglich eine schwache Analogie oder, wie die Theologen sagen, eine gewisse *aptitudo ad significandum*; erst durch die positive Bestimmung Gottes kommt den sinnlichen Zeichen eine wirkliche *vis significativa* hinsichtlich der göttlichen Gnade zu (vgl. *Müller* a. a. O. 15 f). Diese positive Bestimmung darf man deshalb nicht außer acht lassen, wenn man die sakramentalen Zeichen richtig deuten will. Sie ersetzt und ergänzt, was den natürlichen Zeichen fehlt. Mit andern Worten: Die *vis significativa* der einzelnen Sakramente ist zu betrachten im Lichte der ihnen gegebenen Bestimmung, im Lichte der Offenbarung, mit gläubigen Augen.

3. Aber auch rein materiell ist die Ausdeutung, welche *N.* den Sakramenten der Taufe und Eucharistie gegeben hat, nicht richtig. Die *Eucharistie* bezeichnet nach der sinnlichen Wahrnehmung nicht in erster Linie die übernatürliche Vereinigung mit Christus, wie der Verf. will; schon um deswillen nicht, weil kraft der äußeren Bezeichnung üherhaupt nicht der ganze Christus zugegen ist; ist doch für das Auge nur Brot und Wein, also Speise und Trank, und für das Gehör nur hier der Leib und dort das Blut Christi zugegen: also beides im Zustande der Schlachtung und Trennung. Das ist so wahr, daß darauf der Opfercharakter der Eucharistie beruht. Und nur in diesem opfermäßigen Vollzug der Eucharistie liegt die „*perfectio sacramenti*“, wie der hl. Thomas sagt (III q. 80 a. 12). Die Kommunion oder der Gebrauch des Sakramentes erscheint dann wieder nicht in erster Linie als Vereinigung mit Christus und in zweiter Linie als „Mahlzeit“ (S. 320), sondern umgekehrt in erster Linie als convivium: näherhin — und das ist ein ganz erhabener Gedanke — als Opfermahl, als Teilnahme am Genusse der Opferspeise. Erst durch die sichtbare *manducatio* und als Folgewirkung derselben vollzieht sich dann in der Seele des würdigen Empfängers die übernatürliche Vereinigung mit Christus, der *concomitanter* in jeder Gestalt ganz zugegeu ist. Hiebei ist noch zu beachten, daß die sogenannte körperliche Vereinigung mit Christus, d. h. die leibliche Aufnahme der hl. Gestalten nicht Wirkung des Sakramentes, sondern erst der Gebrauch desselben und Guten und Bösen gemeinsam ist[1]), sowie daß wir sogar durch den Glauben genötigt sind unsere Sinneswahrnehmung zu korrigieren, indem bei diesem sakramentalen Genuß entgegen der *communis manducatio* nicht die Speise in die Substanz des Genießenden, sondern umgekehrt der Genießende (geistiger Weise) in die Substanz der Speise umgewandelt wird.

---

[1]) Vgl. *J. Müller*, De sanctissima Eucharistia, Oeniponte 1919, 375.

4. Was bezeichnet hingegen *die Taufe*, das „erste[1] aller Sakramente“? Was die Taufe bezeichnet, hat uns der hl. *Paulus* in bewußter Auslegung ihres äußeren Zeichens erklärt. Die Taufe ist nach ihm ein Bild des Begrabenwerdens und Auferstehens mit und in Christus und bedeutet somit direkt die Erneuerung und Heiligung des ganzen Menschen, die „Umbildung nach Christus“, die *N.* in ihrer „Bezeichnung“ vermißt. „*An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu* (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν), *in morte ipsius* (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ) *baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati* (σύμφυτοι) *facti sumus, similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus*“ (Rom 6,3—5). Treffend bemerkt hiezu der große Interpret des Völkerapostels, den *N.* so gerne auf seine Seite gezogen hätte, der hl. *Chrysostomus*: „Was will das sagen: ‚Wir sind auf seinen Tod getauft‘? Wir sind daraufhin getauft, daß wir sterben wie er; denn die Taufe ist das Kreuz. Was Kreuz und Grab für Christus, das ist für uns die Taufe, wenn auch nicht in denselben Beziehungen; Tod und Grab sind bei Christus dem Fleische nach zu verstehen, bei uns in Bezug auf die Sünden“ (Hom. 10 in Rom 6,3). Einen besonderen Nachdruck legt *Chrysostomus* dann auf den Ausdruck „complantati facti sumus (σύμφυτοι γεγόναμεν)“ und sagt: Wir sind durch die Taufe „nicht Genossen Christi geworden“, sondern „mit ihm zusammengewachsen“ (ebd. hom. 11 n. 1) — also wohl in ihn eingegliedert, wie *N.* sagen würde.

Diese Idee [von der Eingliederung in Christus durch die Taufe], sagt *R. Cornely*, „ist eine so sichere und den Gläubigen der apostolischen Zeit so bekannte Lehre, daß der hl. Paulus sie gar keines Beweises für bedürftig hält und sofort als Ausgangspunkt für weitere Erörterungen benützt“[2]. Aber vielleicht noch schärfer drückt der

[1]) Decr. pro Armenis; *Denz.* 696.

[2]) Commentarius in ep. ad Rom., Parisiis 1896, 316.

*hl. Paulus* denselben Gedanken im Briefe an die Galater (3,22) aus: „*Quicumque enim in Christo* (εἰς Χριστὸν) *baptizati estis, Christum induistis.* Damit ist doch wohl klipp und klar gesagt, daß die Taufe die Eingliederung in Christus bedeute und bewirke. „Etenim locutio *in Christum baptizari* significat per baptismum Christo consecrari in ejusque proprietatem tradi, immo tamquam membrum in eum inseri, ita ut omnes baptizati cum Christo sint concorporei eumque induti unus sint in eo"[1]).

Die Taufe bedeutet also kraft ihres sakramentalen Zeichens das Begrabenwerden und Auferstehen mit und in Christus zu einem neuen wunderbaren Leben, die Erneuerung und Umbildung nach Christus, ja das förmliche Anziehen Christi. Dieser authentischen Auslegung kann der Verf. nicht entgehen mit der Einrede, die genannte Bezeichnung liege nur in der Immersionstaufe, nicht aber in der Infusionstaufe (S. 27). Denn es kommt nicht auf die Menge des dabei verwendeten Wassers an. Auch die Infusionstaufe bedeutet ***ex institutione divina*** ein ***lavacrum*** *regenerationis* (Tit 3,5), ein „*consepeliri et corresurgere cum Christo*" (Rom 6,4), ein „*Christum induere*" (Gal 3,27). — Sodann hat *N.* übersehen, daß nicht bloß die Materie, sondern auch die Form zum sakramentalen Zeichen gehört, ja daß sie das am meisten bestimmende Prinzip ist. Was bezeichnet also das Wort βαπτίζειν, was bedeutet insbesondere die Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς κτλ), die nur diesem Sakramente wesentlich ist? Jedenfalls die mit und durch die Immersion oder Infusion sich vollziehende Weihung des Täuflings an die Trinität, die Übergabe desselben in das Eigentum, den Dienst, die Familie des Dreifaltigen[2]). Hiedurch aber bekommt die Taufe so recht eigentlich den Charakter einer initiatio christiana; denn Kern und Stern, Fundament und Krone der christlichen Religion und Kirche ist der Glaube an die allerheiligste Dreifaltigkeit.

---

[1]) *Cornely* l. c. 314; cf. id., Comment. in 1 Cor. p. 33. 375; Comment. in 2 Cor. et Gal. p. 516—19.

[2]) *Knabenbauer,* Commentarius in Matth², Parisiis 1903. II, 571.

5. Diese Bedeutung der Taufe als *initiatio christiana* und Aufnahmsritus in das neutestamentliche Gottesvolk findet noch eine unwiderlegliche Bestätigung und Bekräftigung durch ein außerordentlich signifikantes Vorbild aus dem Alten Testament. Nach der Lehre der hl. Schrift wie der einstimmigen Erklärung der hl. Väter hat die Taufe in ihrer Bedeutung, ihrem Zweck und ihren Wirkungen ein ganz spezifisches Vorbild in der Beschneidung. Es genügt auf den *hl. Paulus* zu verweisen: „*In quo* [*Christo*] *et circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi, consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis*" (Col 2,11 s). — Den Sinn dieser Stelle hat — um auch einen patristischen Zeugen zu nennen — treffend der hl. *Chrysostomus* also wiedergegeben: „Die Beschneidung geschieht nicht mehr mit dem Messer, sondern in Christus selbst; denn nicht die Hand führt, wie dort, diese Beschneidung aus, sondern der Hl. Geist. Er beschneidet nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Menschen. Um einen Leib handelt es sich hier wie dort; allein der eine wird dem Fleische nach, der andere dem Geiste nach beschnitten; aber nicht wie die Juden. Denn ihr habt nicht das Fleisch, sondern die Sünden abgelegt. *Wann und wo? In der Taufe.* Und was er Beschneidung nennt, das veranschaulicht er hinwiederum unter dem Bilde des Grabes" (Hom. 6 in Col. n. 2).

Was also die Beschneidung für das Alte Testament, das ist die Taufe für das Neue; nur daß das Vorbild von der Wirklichkeit noch weit übertroffen wird. Der spezifische Zweck der alttestamentlichen Beschneidung war nun anerkanntermaßen die Aufnahme und Eingliederung in das alttestamentliche Gottesvolk; der spezifische Zweck der Taufe ist *a pari* die Aufnahme und Eingliederung in das neutestamentliche Gottesvolk, den mystischen Leib Christi. Und wie die Beschneidung den Gliedern des alten Gottesvolkes ein bleibendes Zeichen verlieh, so verleiht auch die Taufe den Gliedern des neuen Gottesvolkes ein unvertilgbares Zeichen, allerdings viel höherer Art, den unauslöschlichen Charakter. Es heißt den ganzen

Sinn der Taufe, die ganze Natur und Zweckbestimmung des Taufcharakters verkennen, wenn man behauptet, daß nicht die Taufe, sondern „eigentlich erst die Eucharistie“ formell in die Kirche eingliedert (vgl. S. 24; ebenso „Notwendigkeit“ S. 101—110). Die Eingliederung in die Kirche geschieht durch die Taufe und zwar ex ipso opere operato, nicht durch ein hinzutretendes *opus operantis* des Empfängers oder der Kirche; und das Medium und Kennzeichen dieser Eingliederung ist der Taufcharakter. Deshalb sagt der hl. *Thomas* kurz und bündig „*Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo*“ (III q. 70 a. 4).

Es ist bekannt, mit welcher Konsequenz und welchem Nachdruck gerade der hl. *Augustinus* im Kampfe gegen die Donatisten die Bedeutung des Taufcharakters als einer unverlier- und unvertilgbaren *consecratio* urgiert hat[1]). Diese einzige Tatsache hätte davon abhalten müssen, den großen Kirchenlehrer als Patron der Theorie von dem inkorporierenden *votum eucharistiae* auszugeben.

6. Bei diesem Stand der Schrift- und Väterlehre ist es nicht zu verwundern, daß auch *die Lehre der Kirche* von Anfang an nicht die Eucharistie, sondern die Taufe als Medium der Eingliederung in die Kirche betrachtet hat. Das *3. Konzil von Valence* (855) erklärt gegen *Johannes Scotus*: „Item firmissime tenendum credimus, quod omnis multitudo fidelium *ex aqua et Spiritu Sancto regenerata* ***ac per hoc*** *veraciter Ecclesiae incorporata* et juxta doctrinam apostolicam in morte Christi baptizata, in ejus sanguine sit a peccatis suis abluta“ (*Denz.* 314). Es kann gar kein Zweifel bestehen, daß hier die Taufe und zwar die Taufe als solche, insofern sie eine Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Hl. Geiste und eine Verähnlichung mit dem Tode und der Auferstehung Christi bedeutet, als Wirkursache der Eingliederung erklärt wird.

---

[1]) Belege bei *Müller*, De sacr. 249—56; ebd. 276—94 eine eingehende Erörterung über die Natur u. Zweckbestimmung des Charakters.

Im gleichen Sinne sagt das öfters von *N.* angezogene *Decretum pro Armenis:* „Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae“ (*Denz.* 696). — Diese Worte sind schon deutlich genug; aber das Konzil drückt sich noch prägnanter aus, indem es gleich darauf die Wirkungen der *Eucharistie* beschreibt und folgendermaßen gegen die Wirkungen der Taufe abgrenzt: „Hujus [eucharistiae] sacramenti effectus, quem in anima operatur digne suscipientis, est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membrum eius unitur, *consequens est quod per hoc sacramentum* in sumentibus digne *gratia augeatur:* omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem: in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum“ (*Denz.* 698). Wo bleibt da die Eingliederung in Christus? Sie ist nicht unter den Wirkungen der hl. Eucharistie aufgezählt, sie ist sogar ausdrücklich davon ausgeschlossen, indem es heißt, daß die Eucharistie die Einverleibung in Christus als durch die Taufgnade bereits vollzogen voraussetzt, um sie dann ihrerseits zu vermehren.

Dasselbe hatte schon 200 Jahre zuvor das *Lateranense IV* gelehrt, indem es als Zweck der Eucharistie den hinstellt, „ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo“, während es von der Taufe sagt: „Sacramentum baptismi, quod ad Dei invocationem et individuae Trinitatis consecratur in aqua; tam parvulis quam adultis, in forma Ecclesiae a quocumque rite collatum, proficit ad salutem“ (*Denz.* 430).

Das *Konzil von Trient* endlich belegt in seinem Dekret *De peccato originali* (n. 3) jeden mit dem Anathem, der leugnet „*ipsum Christi Jesum meritum* per bap-

tismi sacramentum *in forma Ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis applicari*" und zitiert als Beleg dafür Gal 3,27: „*Quicumque baptizati estis*, *Christum induistis*" (*Denz.* 790). In demselben Dekret (n. 5) heißt es von der Wirkung der Taufe: „Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. In renatis enim nihil odit Deus, quia *nihil est damnationis iis*, qui vere *consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem* [Rom 6,4], qui *non secundum carnem ambulant* [Rom 8,1], sed *veterem hominem exuentes* et *novum, qui secundum Deum creatus est induentes* [Eph 4,22 ss; Col 3,9 s], innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, *heredes quidem Dei*, *coheredes autem Christi* [Rom 8,17], ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur" (*Denz.* 792). — Glaubt *N.* wirklich, so habe das Konzil reden können, wenn es der Überzeugung gewesen wäre, daß die Taufe selbst *ex opere suo operato* hiezu nicht imstande sei, sondern daß noch ein *votum eucharistiae* vonseiten des Täuflings bezw. der Kirche nötig sei, das „als *causa efficiens* auf die Taufe selbst unmittelbaren Einfluß ausübt" (vgl. Notwendigkeit S. 106)? Die Frage stellen heißt sie schon verneinen.

Aber noch nicht genug. In sess. XIV cap. 2 wird der Unterschied zwischen dem Sakrament der Taufe und dem Sakrament der Buße dargelegt. Hiebei wird zunächst gesagt, daß der Spender der Taufe noch nicht die Funktion eines Richters ausübe, da die Kirche auf niemanden richterliche Gewalt ausübe, „qui non prius in ipsam *per baptismi januam fuerit ingressus*". Dann heißt es weiter: „Secus est de domesticis fidei, quos Christus Dominus *lavacro baptismi sui corporis membra semel effecit*". Schließlich heißt es von der beiderseitigen Wirkung: „Alius praeterea est baptismi et alius poenitentiae fructus. *Per baptismum* enim *Christum induentes* [Gal 3,27] nova prorsus in illo efficimur creatura plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes"

(*Denz.* 895). — Man muß wirklich fragen: Wie hätte das Konzil überhaupt noch deutlicher reden können?

Nach diesen Erklärungen ist es dann nur konsequent, wenn das Konzil (s. XXI cap. 4) für die Kommunion der Kinder vor dem Gebrauche der Vernunft jede Art von Notwendigkeit leugnet (nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem) und den bezeichnenden Grund angibt: „siquidem *per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati* adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt" (*Denz.* 933). — Nach der Theorie *N.s* hätte die Begründung ganz anders lauten müssen: „siquidem per eucharistiae votum in baptismo ab ecclesia emissum obligationi necessitatis jam satisfecerunt!"

Endlich bietet auch die im Orient gebräuchliche, allgemein als gültig anerkannte Taufformel: *ego te christianizo*... einen offenkundigen Beleg für die allgemeine Lehre.

Nach dem Gesagten kann man es wohl verstehen, wenn *N.* wiederholt sich zu dem Geständnis gezwungen sieht, daß seine Theorie „manche Schwierigkeiten" in sich schließt (S. 10), daß auch bei ihr „nicht alles ganz klar ist" (S. 26) und daß „auch bei Annahme einer unbedingten Notwendigkeit einiges dunkel bleibt" (S. 132). Umsoweniger war deshalb der Satz gerechtfertigt, „daß die Eucharistie gewissermaßen, insoferne sie nämlich dem Verlangen nach schon in der Taufe enthalten ist, sogar zum Heile wichtiger ist als die Taufe selbst" (S. 10). „In via necessitatis", sagt ohne Einschränkung der hl. *Thomas*, „baptismus est potissimum sacramentorum" (III q. 65 a. 3).

Es bleibt sonach bei der von den Aposteln verkündeten und von der Kirche stets treu bewahrten Lehre, daß wir spezifisch durch die Taufe „mit Christus begraben werden und zu einem neuen Leben auferstehen" (Rom 6,4), daß wir durch die Taufe „Christus anziehen" (Gal 3,27) und daß wir durch sie „in den einen Leib hineingetauft werden", der da ist die Kirche Christi (vgl. 1 Cor 12,13). Und auch für die Zukunft wird das Wort

in Geltung bleiben: „*Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*“ — d. h. nach dem griechischen Text [μαθητεύσατε... βαπτίζοντες]: „Gehet hinaus und machet alle Völker zu meinen Jüngern, *indem* ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“ (Mt 28,19)[1].

[1]) Vgl. *Knabenbauer* in Mt II² 570.

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Aus Weltanschauung, Religion und Philosophie

(Fortsetzung)

3. **Allgemeine Philosophie.** Wohl keine Literatur hat soviel „Einleitungen in die Philosophie“ zu verzeichnen wie die deutsche, Einleitungen, welche die Aufgabe haben, den jungen Adepten der Philosophie oder den allgemein Gebildeten mit den Hauptproblemen und -richtungen der Weltanschauung bekannt zu machen. Zu der großen Zahl der bereits vorhandenen, mehr oder weniger guten hat **Kurt Sternberg** eine neue hinzugefügt: „Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus“ (Leipzig 1919, Felix Meiner. Bd. VIII der Sammlung: „Wissen und Forschen“. XIV u. 292 S. 8°. M 6—; geb. 8.—). Sternberg will nicht, wie er im Vorwort erklärt, eine bestimmte Philosophie oder Weltanschauung, sondern vielmehr eine bestimmte Methode des Philosophierens lehren, und hält es für zweckmäßiger, diese Methode auf einem gewissen Gebiete gründlich durch- und nach allen Richtungen hin auszuführen, als ihr auf möglichst vielen Gebieten nachzugehen, dafür aber auf keinem zureichend und erschöpfend. Darum entwickelt er die kritische Methode ausführlich in bezug auf die Logik und Erkenntnistheorie, während von den übrigen philosophischen Disziplinen nur die Ethik und auch diese weniger eingehend behandelt werden soll (S. VII). Unseres Erachtens ist jedoch das Buch ein typisches Beispiel dafür, wie die Einstellung des Geistes auf den Standpunkt des neukantischen Kritizismus den Geist einengt und ihm geradezu das Verständnis für die wichtigsten und tiefsten philosophischen Probleme nimmt. Was Sternberg selbst auf seinem künstlich eingeengten Gebiete

Neues zu bieten vorgibt, ist fast durchgängig schon bekannt; und es fällt nur unangenehm auf, daß der Verfasser von der sogenannten alten Logik eine Karikatur entwirft, die dann einer billigen Kritik unterzogen werden kann. Das Meiste, was Sternberg als neue Errungenschaft der kritischen Methode darzustellen sich bemüht, ist in der scholastischen Philosophie mit viel größerer Klarheit, Bestimmtheit und Gründlichkeit bereits gelehrt worden. Es hätte dem Buche zweifellos mehr genützt, wenn der Verfasser weniger gegen die alte Logik polemisiert und dafür mehr Positives geleistet hätte. — Viel mehr Ertrag bietet die bekannte „Einleitung in die Philosophie" des Wiener Philosophen **Wilhelm Jerusalem**, deren zehntes bis zwölftes Tausend gegenwärtig vorliegt (Wien und Leipzig 1919, W. Braumüller, gr. 8°. VIII u. 390 S. geb. K 40.80). In dieser neuen Auflage ist der Abschnitt über Ethik ganz neu ausgearbeitet. Die größte Umarbeitung und Ergänzung aber hat der letzte Abschnitt über Soziologie erfahren. Hier findet sich ein sehr reichhaltiges und beherzigenswertes Material. *Jerusalem* geht jedoch in der Bewertung der soziologischen Seite des Menschenlebens über das rechte Maß hinaus, so z. B. wenn er das sittliche Bewußtsein aus der Herrschaft des Gesamtwillens ableiten will, wenn er das Gewissen keineswegs als etwas Ursprüngliches, mit dem Wesen der Menschenseele von selbst Gegebenes darstellt, sondern als ein Ergebnis der durch soziale Differenzierung entstandenen individualistischen Entwicklungstendenz! Gerade die Behandlung der ethischen und soziologischen Probleme, so interessant und tiefgreifend sie ist, fordert an zahlreichen Stellen zum Widerspruch heraus. Aber es ist ein Buch, das den reifen und tieferblickenden Menschen zum Denken anregt und seine eigene Arbeit tatsächlich befruchten kann. Denn auch der Widerspruch ist ein Hebel der Erkenntnis. — Für den Anfänger im philosophischen Studium ist die „Einleitung in die Philosophie" von **Oswald Külpe** wegen ihrer Knappheit, Klarheit und übersichtlichen Vollständigkeit wohl am geeignetsten, wenn auch zugegeben werden muß, daß Külpe in den letzten metaphysischen Fragen sich sehr zurückhaltend ausgesprochen hat. Die vorliegende neunte verbesserte Auflage hat **A. Messer** herausgegeben (Leipzig 1919, Hirzel. gr. 8°. VI u. 434 S. M 11.20; geb. M 13.65); sie liegt uns jedoch nicht zur Besprechung vor. Ebenso können wir die zweite, umgearbeitete Auflage von **Rudolf Eucken's** „Einführung in die Hauptfragen der Philosophie" nur anzeigen (Leipzig o. J. [1920] Quelle & Meyer. VII u. 188 S. M 6.— u. 30% T.). — Einen von den bisher erwähnten verschiedenen Charakter trägt die „Erste Einführung in das Verständnis philo-

sophischer Probleme", welche uns in fünfter, durchgesehener Auflage **Alfred Heußner** unter dem Titel vorlegt: „Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter" (Göttingen 1919, Vandenhoeck & Ruprecht. 8°. IV u. 278 S. geb. M. 6.—). *H.* entwickelt zuerst Wesen und Aufgabe der Philosophie, um dann das Gesagte an der Hand der bedeutendsten Philosophen zu erläutern, ergänzen und zu vertiefen. Zu diesem Zweck behandelt er den Materialismus, Monismus, die Monadologie, den Kritizismus, Idealismus, Pessimismus, Realismus und endlich den „Dualismus" des Christentums. *H.* verfügt über einen angenehm lesbaren, fesselnden Stil und bietet den reichen und mannigfachen Stoff in guter Disposition und klarem Aufbau. Seine eigene Stellungnahme ist im großen und ganzen recht vernünftig, ruhig und sachlich abwägend, so daß sich das Buch als erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme sehr gut eignet. Insbesondere hat uns seine Ablehnung des Monismus sympathisch berührt. In dem Kapitel über Kant geht er jedoch merklich aus seiner ruhig-abwägenden Stellung heraus; seine hohe Einschätzung Kants macht ihn für viele Fehler im Kritizismus blind. Auch sonst wären Einzelheiten zu beanstanden, so wenn *H.* den Gedanken einer ersten Ursache für unvollziehbar hält (73), nur das Werden als wahres Sein erklärt (179), Schopenhauers Weltanschauung nicht für unwahr hält, obwohl er sie widerspruchsvoll nennt (192); eine pragmatistische Auffassung der Wahrheit zu vertreten scheint (253 u. ö.); ein direktes Eingreifen Gottes in den Weltlauf auf Grund der geschlossenen Naturkausalität für unmöglich hält. *H.* hat die Aufgaben der Philosophie dem Christentum gegenüber ziemlich richtig formuliert, wenn er (262) sagt, sie müsse sich damit begnügen, zu zeigen, daß die Grundlagen des Christentums in sich widerspruchslos, tatsächlich einwandfrei und mit den Erkenntnissen der übrigen Lebensgebiete vereinbar sind; aber die Lösung dieser Aufgabe durch *H.* selbst erscheint doch in manch einem Punkte ungenügend. Auch die Behandlung der Allgemeinbegriffe und ihrer objektiven Geltung S. 23 ff befriedigt nicht ganz. Durch Beseitigung dieser erwähnten Mängel und Schiefheiten würde das sehr empfehlenswerte Buch noch mehr dazu beitragen können, das Verständnis und Interesse für philosophische Fragen in weiteren gebildeten Kreisen zu fördern. — Reges Interesse können auch die „Weltanschauungsfragen" von **Paul Menzer** (Stuttgart 1918, Ferdinand Enke. gr. 8°. 328 S. M 12.60) beanspruchen. Allerdings wendet sich dieses Buch an reifere, philosophisch vorgebildete Leser. Diesen kann es aber mit seinen eindringenden und fein-

sinnigen Untersuchungen, die in lebensvoller Darstellung geboten werden, reiche Anregungen bieten. *M.* behandelt das Weltanschauungsproblem im allgemeinen, die Willensfreiheit, die idealistische Weltanschauung, den kategorischen Imperativ und die schöne Seele, die Persönlichkeit, Optimismus und Pessimismus, Krieg und Philosophie, endlich den Lebenswert der Philosophie. Im ersten Kapitel hätten wir wegen des umfassenden und schwierigen Gegenstandes eine übersichtlichere Disponierung gewünscht. Das letzte Kapitel über den Lebenswert der Philosophie ist wohl das Beste, was die neueste Literatur über diesen Gegenstand aufzuweisen hat. — Ganz auf den soziologischen Standpunkt eingestellt ist die Lösung der höchsten Weltanschauungsfragen, die **F. Müller-Lyer**, „Der Sinn des Lebens" (München 1919, Albert Langen. Zweite Auflage. 4.—7. Tausend. 8°. X u. 352 S. M 7.50; geb. M 11.50) uns bietet. Das Buch ist der einleitende Band zu dem Lebenswerke *Müller-Lyers:* „Die Entwicklungsstufen der Menschheit. Eine systematische Soziologie in Überblicken und Einzeldarstellungen". Der Verfasser sucht die Comtesche Soziologie in moderner Gestalt und mit Berücksichtigung aller neueren Errungenschaften fortzuführen. In knappen Darstellungen bietet er uns weitausgreifende Gedanken, ist aber auch zugleich ein Beweis dafür, wie die gänzliche Einstellung der höchsten Probleme auf den soziologischen Standpunkt *Comte*'s in der Richtung der Darwin-Haeckelschen Entwicklungslehre gerade den höchsten und tiefsten Menschheitsfragen nicht gerecht werden kann. In Fragen der exakten Philosophie gibt sich der Verf. merkliche Blößen, so wenn er den Materialismus als Vollendung des metaphysischen Denkens, den Pantheismus als die höchste Blüte der Theologie bezeichnet (14), die Erkenntnistheorie für eine Aufgabe der Psychologie erklärt (28), zwischen sozial handeln und moralisch handeln eine vollständige Gleichung aufstellt (49 f), die Vernunft für eine Schöpfung der Sprache erklärt (53 f). Die Parallele zwischen Naturbeherrschung und Kulturbeherrschung wird offensichtlich zu weit getrieben; Verf. scheint zu übersehen, daß die Natur im Gegensatze zur Kultur bis ins Einzelnste notwendigen Gesetzen unterliegt! So ist das Buch mit großer Vorsicht und kritischer Prüfung aufzunehmen, kann aber dem gründlich in der Philosophie Geschulten manches Neue bieten. — Wieder unter einem anderen Gesichtspunkte rollt **Karl Vorländer** das Problem der Weltanschauung auf: „Kants Weltanschauung aus seinen Werken" (Darmstadt 1919, Otto Reichl. 8°. 327 S. eleg. geb. M 15.—). Er führt uns gewissermaßen in die geistige Werkstatt Kants, seines Lieblingsphilosophen, um uns so nicht nur zu

zeigen, wie Kants Welt- und Lebensanschauung allmählich geworden ist, sondern auch um uns selbst zur Bildung einer Weltanschauung anzuleiten. Mit feinstem Verständnis und gründlichster Kenntnis Kants werden knappe Ausschnitte aus seinen losen Blättern, Briefen und Schriften systematisch zusammengestellt, so daß sich das Ganze wie ein vollendetes Mosaikgemälde bietet. Selbst der Kenner Kants wird sich dem Reiz dieses eigenartigen Büchleins, dem eine ebenso geschmackvolle und vornehme Ausstattung gegeben ist, nicht entziehen können. Wenn jedoch Vorländer meint, in der heutigen Zeit, wo ein Neubau von Grund auf unserem bis in seine innersten Fugen erschütterten Staate und Volke vonnöten sei, müsse vor allem die Ausschöpfung der nie versiegenden Geistesschätze der Epoche, die uns innerlich groß gemacht hat, des klassischen Zeitalters unserer Dichtung und Philosophie, insbesondere Kants hierzu dienen (11), so können wir ihm nicht beistimmen. Der Kantische Kritizismus hat nur eine äußere, ich möchte sagen künstlich gezüchtete Blüte des deutschen Geisteslebens gezeitigt; was sich in dieser Periode des klassischen deutschen Idealismus an wahren sittlichen Gütern und Werten zeigte, war nicht die Frucht des Idealismus, sondern des Christentums. Erst im Laufe des ganzen folgenden Jahrhunderts hat sich der Kritizismus Kants mit allen seinen Konsequenzen im deutschen Volke festgesetzt; und eben diesen Konsequenzen verdanken wir nicht an letzter Stelle, daß wir heute am Bankrott des sittlichreligiösen Idealismus stehen. Kants Weltanschauung steht allerdings bergehoch über den kurzsichtigen philosophischen Stümpereien unserer Zeit; aber sie steht so hoch, weil sie noch ganz auf den Schultern des tiefreligiösen Pietismus des Kantischen Elternhauses ruht. Kant selbst hat in seinem Lebenswerk die Fundamente dieses ragenden Berges unterwühlt; der Berg ist allmählich gesunken und in viele Teile geborsten, bis er schließlich, jeder tragenden Grundlage beraubt, in ein wüstes Chaos auseinander gefallen ist. Wollen wir unser Volk wieder aufrichten, so hilft uns nicht die Rückkehr zu Kant, sondern das volle Bekenntnis zur Lebensweisheit Christi! — In dieses Kapitel der Weltanschauung gehört auch das Buch: „Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers" von **Louis Claude de Saint-Martin**, das in neuer freier Übersetzung von *A. W. Sellin* unter dem Titel: „Über das natürliche Verhältnis zwischen Gott, dem Menschen und der Welt" erschienen ist (Konstanz-Leipzig 1919, Wölfling-Verlag. 8°. 234 S. geb. M 7.50). St. Martin lebte von 1743—1804, trat in die Fußtapfen des mystischen Theosophen und Görlitzer Schusters Jakob

Böhme (1575—1624), dessen Schriften er auch zum größten Teile ins Französische übersetzte. *Sellin* gibt in seiner Übersetzung eine biographische Einleitung, wo er auch die Ansicht ausspricht, St. Martins Schriften seien jedem wahrhaft suchenden Okkultisten eine wahre Schatzkammer, wie sie als solche ja auch von Dr. *Rudolf Steiner*, dem bekannten Vertreter der Anthroposophie, anerkannt würden. Die deutsche Ausgabe hat also offenbar den Zweck, den immer zahlreicher werdenden Adepten der Theosophie eine leicht lesbare Einführung in die Geheimnisse dieser Weltanschauung zu geben; dem gläubigen Christen kann sie nichts bieten, und auch dem Philosophen oder Historiker der Pseudomystik nur vorläufige Dienste leisten, da sie nicht als kritisches Quellenwerk für die Beurteilung St. Martins dienen kann. — **Ludwig Fischer** versucht in seiner Schrift: „Wirklichkeit, Wahrheit, Wissen" (Berlin 1919, E. S. Mittler & Sohn. VIII u. 200 S. gr. 8°. M 9.—) eine Art dialektischer Ableitung aller Kategorien aus einem ganz allgemeinen, einfachen Begriff, der „Urheit". Er sucht die „Urheit" zunächst als Urtatsache und Urbeziehung abzugrenzen, eine Geschichte des Urheitsbegriffes zu geben, um dann die bedingten Urheitsformen in sieben Stufen: Grundformen, Wesensformen, Individualformen, Weltformen, Allheitsformen, organische Formen und Gemeinschaftsformen abzuleiten. Fischer will jedoch nicht ein „Absolutes" feststellen, nicht etwas, das jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung liegen würde. Er geht nicht aus von einem obersten Wirksamen, noch auch aus Sätzen wie dem des zureichenden Grundes; er will nur die Erfahrung beschreiben, um das in derselben Gemeinsame zu finden. So ist denn der Ertrag des Buches im Vergleich zu der aufgewendeten Mühe ein sehr bescheidener und wenig zufriedenstellend. — Unvergleichlich eindringender und ergebnisreicher ist **Dr. Emanuel Lasker**'s umfangreiches Werk: „Die Philosophie des Unvollendbar" (Leipzig 1919, Veit & Comp. gr. 8°. XII u. 626 S. M 36.—). Die alte Philosophie hat versagt, und die neue, jetzt notwendige „hat die Fehler der alten zu bezeichnen, zu beleuchten und meiden zu lehren. Sodann hat sie fruchtbar zu sein. Als Sprungbrett ist ein Gedanke dienlich, der in den letzten sechs Jahrzehnten gereift ist, der des Kampfes, der Entwicklung. Diese günstige Gelegenheit, die sich den alten Philosophen nicht geboten hat, weil ja die Biologie lange Zeit auf einen *Darwin* hat warten müssen, muß die jetzt notwendige Philosophie ausnützen, indem sie Darwins Gedanken zu Ende denkt. Sodann hat sie das Problem des Unvollendbar nach strenger Methode zu lösen. Auch hier wiederum hat die Neuzeit den Boden gedüngt durch die geniale Lehre Can-

tors, die Mengentheorie. Nur wenige Begriffe und Sätze braucht der Philosoph zu borgen, das Gesetz des Begriffs des Unvollendbar wird dann einleuchtend und, abgerechnet die Denkgewöhnung, die erst erworben werden muß, selbstverständlich. Diese Bestrebungen, folgerecht durchgesetzt, leiten von selbst zu einem neuen Systeme der Philosophie. Denn diese Bestrebungen, systematisch entwickelt, führen zu einer Lehre des All, worin die Mystik, das Mysterium, des Daseins Licht empfängt vom Begriffe des Unvollendbar, und die Aufgabe des Begreifens in einer Theorie des Kampfes zusammengefaßt und erleichtert wird" (V/VI). Mit diesen Worten ist Aufgabe und Charakter des Werkes kurz gezeichnet. *Lasker* zeigt sich hier als ein gründlicher Denker, der einen außerordentlichen Reichtum an Material verarbeitet und in recht origineller Weise zur Darstellung gebracht hat. Eine eingehendere Würdigung des Werkes muß außerhalb des Rahmens dieser Übersicht versucht werden. Nur darauf sei hier hingewiesen, daß *L.* unter Unvollendbar die Inkommensurabilität zwischen menschlichem Erkennen und objektiver Wirklichkeit versteht, ähnlich etwa wie sie *H. Bergson* zum Ausdruck gebracht hat, wie er überhaupt in seinen wesentlichen Anschauungen wohl am entsprechendsten in die Nähe Bergsons gerückt werden muß. Weniger angenehm berührt die Meinung des Verf.s, als sei alle bisherige Philosophie auf Irrwegen gewandelt. Ohne diesen Beigeschmack und ohne die verschiedenen seltsamen Kunstausdrücke sowie den etwas bombastischen Stil würde sich das Buch viel besser lesen. — Weniger dagegen hat uns **S. Friedländer**'s Buch: „Schöpferische Indifferenz" (München 1918, Georg Müller. XXXII u. 474 S. gr. 8°. M 8.—; geb. M 10.—) befriedigt. Das Buch umfaßt drei zusammenhängende systematische Abhandlungen, eine Reihe von Skizzen über verschiedene Themen, und Aphorismen. „Schöpferische Indifferenz, Individuum — bitte nicht sofort ein Mißverständnis bei diesem ersten Wort! Es ist kein einzelner Mensch gemeint, auch nicht die aus solchen Einzelheiten bestehende Menscheit, überhaupt nichts Einzelnes, sondern das Ganze, aber nicht objektiv, sondern subjektiv, ein schöpferisches Pathos, der Wille, der Entschluß, Freiheit, Exemtion des „Innern" von aller Isolation, aller Dividualität — als diese Freiheit erst befähigt zur Regierung alles Vereinzelten, schöpferisch lebendige Identität" (XIII/XIV). Sehr klar ist das gerade nicht gesagt, wie überhaupt das ganze Buch. — In diesen Abschnitt gehört auch trotz seines philosophiegeschichtlichen Titels das merkwürdige Buch: „Augustinus Redivivus. Des heiligen Kirchenvaters philosophisches Weltbild. In Umrissen gezeichnet nach den

Bekenntnissen. Vom Verfasser des Spinoza Redivivus. (Der Philosophischen Weltbibliothek zweiter Band. Halle a. S. 1919, Weltphilosophischer Verlag. gr. 8°. 189 S. M 10.—). Ein merkwürdiges Buch, sagte ich, denn es verbindet scharfe Gedanken mit lächerlichen Banalitäten, feinste Untersuchungen mit unglaublichen Geschmacklosigkeiten, philosophische Selbständigkeit im Denken mit kaum begreiflichen Schiefheiten und Irrtümern, und das alles getragen von der geradezu grotesk wirkenden tiefsten Überzeugung des anonymen Verfassers, daß er zum ersten Male überhaupt die Wahrheit entdeckt habe! Den Kern des Buches bildet eigentlich eine Untersuchung über das Verhältnis zwischen Sprache und Denken, zwischen der objektiven Welt und und unserem Erkennen derselben. Man müßte aber ein ganzes Buch schreiben, um aus diesem Werke das Gold von der Spreu zu scheiden. Hätte der Verfasser den positiven Ertrag seines Werkes in einer knappen Broschüre von 50 Seiten klar und systematisch zusammengefaßt, so hätte er sich und der Philosophie einen viel größeren Dienst erwiesen, und der Leser brauchte nicht soviel Zeit zu vergeuden, um die wenigen Goldkörner mit vieler Mühe herauszuholen. Diese sind es aber allerdings wert, geborgen zu werden. — Das Problem der kritischen Philosophie wirft **Arthur Liebert** in seiner scharfsinnigen Schrift auf: „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie" (Leipzig 1919, Felix Meiner. XVII u. 228 S. 8°, M 10.—; geb. M 12.50). Liebert formuliert das behandelte Problem näher als das „der systematischen Begründung, der wissenschaftlich-theoretischen Beglaubigung des Kritizismus", der Aufdeckung des Gesetzesprinzips und der Rechtsquelle, auf denen sein theoretischer Geltungswert, seine Objektivität als Theorie beruht". M. a. W. er will die Frage nach dem Bildungsgesetz, die Idee der „*quaestio iuris*" des Kritizismus, durch deren Bestimmung die „*quaestio facti*" desselben grundsätzlich gerechtfertigt ist, ja überhaupt erst philosophisch begreifbar wird, beantworten (VIII/IX). *Lieberts* scharfsinnige Untersuchungen sind für die Beurteilung der kritischen Philosophie von hohem Wert, wenn es ihnen auch nicht gelungen ist, uns von der Richtigkeit und Haltbarkeit der kritischen Philosophie in seinem Sinne zu überzeugen. — In eine ganz andere Welt führen uns die „Institutiones Logicae et Ontologicae" des **P. Tilmann Pesch S. J.**, die in neuer Bearbeitung durch P. *Karl Frick S. J.* vorliegen. Der zweite Teil dieses Werkes, der als selbstständiger Band unter dem Titel: „Ontologia sive Metaphysica generalis" erschienen ist (Freiburg i. Br. 1919. XVII u. 444 S.

gr. 8°. M 22.—; geb. M 26.—) umfaßt die allgemeine Metaphysik im traditionellen scholastischen Sinne. Die große Mühe, der sich der Herausgeber unterzogen hat, um diesen Teil zu einer vollständigen systematischen Darstellung der Ontologie auszugestalten, ist dankend anzuerkennen. Ist doch ungefähr der dritte Teil des Bandes ganz neu hinzugekommen, abgesehen von der durchgreifenden Bearbeitung auch der anderen Teile, so daß das Ganze an straffer Fassung, klarem Aufbau und zeitgemäßer Ergänzung bedeutend gewonnen hat und diesen neuen Pesch viel geeigneter zum Studium und Unterricht macht, als es die erste Auflage gewesen ist. — Den Abschluß dieses Abschnittes möge die kleine, aber sehr gehaltvolle und anziehend geschriebene Schrift von **Karl Joël** bilden: „Die philosophische Krisis der Gegenwart" (Leipzig 1919, Felix Meiner. 65 S. 8°. M 3.60). Diese zweite Auflage bringt gegen die erste nur einige Literaturergänzungen, da der Verf. die Geschlossenheit der Studie nicht durch neue Ausführungen sprengen wollte. Joël weist hier in fein durchgeführten, geistreichen und formvollendeten Darlegungen auf die Hauptübel der gegenwärtigen Philosophie hin, die sich teils als bloße Erkenntnistheorie auf das Subjekt zurückzieht und so den Zusammenhang mit dem Objekt, der Welt, verloren hat, teils als bloße Erfahrungsphilosophie die Bedeutung des Denkens geringschätzt. So stehen sich die Verfechter der Macht des Denkens und der Macht des Lebens gegenüber. Beide Standpunkte will der Verf. durch den vollen Begriff des Lebens, insofern es organisch einheitlich, Ordnung ist, überwinden und so zu einer neuen gesunden Metaphysik führen. Denn alle erkenntnistheoretischen Untersuchungen können doch nur Prolegomena zu einer Metaphysik sein! Man kann aus dieser Schrift viel lernen für das Verständnis der Gegenwart und dem Verf. in der Kritik der gegenwärtigen Philosophie fast rückhaltlos zustimmen, auch wenn man über seinen positiven Versuch einer neuen Ausgestaltung der Metaphysik schwerwiegende kritische Bedenken hat. —

4. **Logik und Erkenntnistheorie.** **Josef Geyser** hat seine „Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre", die erstmalig 1909 erschienen sind, nunmehr in gänzlich umgearbeiteter Gestalt unter dem Titel: „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung" (Münster i. W. 1919, Heinrich Schöningh. XI u. 482 S. gr. 8°. M 15.—; geb. M 17.50) zum zweiten Male in die Welt gesandt. Wir rechnen das Buch zu den bedeutendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Dieses neue Werk tritt an die Stelle der Einleitung und des ersten Teiles der ersten Auflage, so daß für den übrigen Teil

wohl ein zweiter Band zu erwarten sein dürfte. Die Bemühungen, den erkenntnistheoretischen Fragen eine tiefere und breitere Grundlage zu geben, haben den Verf. zu dieser weitausgreifenden Umgestaltung veranlaßt. Sowohl die positiven als auch die kritisch-polemischen Partien des Werkes bieten wegen ihres Scharfsinnes, der Sauberkeit und Exaktheit der Distinktionen und Begriffsbestimmungen, der umsichtigen und allseitigen Prüfung der einschlägigen Probleme dem Philosophen einen hohen geistigen Genuß und sind hervorragend geeignet, manches moderne System zu einer einschneidenden Revision zu veranlassen. Es wäre nur zu wünschen, daß sich die modernen Logiker und Erkenntnistheoretiker eingehender mit Geyser beschäftigen würden, als dies tatsächlich der Fall ist; die Folge davon wäre eine viel richtigere Beurteilung des Aristoteles und der scholastischen Philosophie sowie eine bedeutend kritischere Stellungnahme zu den verschiedenen modernen Auffassungen. Die breite Hereinziehung und Behandlung der modernen Theorien, z. B. des logischen Transzendentalismus, des Psychologismus und Anthropologismus, der formalen und gegenständlichen, der Kantischen und neukantischen Logik, der Philosophie des Geltens sowie der empirischen Logik und Erkenntnistheorie ist von großem Werte, da sie einerseits wohl sämtliche moderne Strömungen an der Hand der Quellenwerke zur Darstellung bringt und so leicht zugänglich macht, anderseits dieselben einer äußerst eindringenden Kritik unterzieht, der nicht leicht beizukommen sein dürfte. Freilich hat diese Darstellungsart den Nachteil, daß dadurch die positive Behandlung der Fragen gesprengt wird und so allzusehr an Übersichtlichkeit und straffer Zusammenfassung verliert. *Geyser* bezeichnet sein System als „realistische Phänomenologie", auch „gegenständliche Logik" oder „Intellektualismus", ohne jedoch mit dieser Bezeichnung von dem organischen Zusammenhange seiner Lehre mit dem Aristotelismus und scholastischen Realismus abrücken zu wollen. Für diese positive Darlegung sind die beiden ersten Kapitel vom Denken und Erkennen, das vierte über die Aufgaben der Logik, das fünfte über das Verhältnis der Logik zur Grammatik, Psychologie und Ontologie, vor allem aber das elfte „Zur prinzipiellen Widerlegung des Idealismus und zum Aufbau einer realistischen Phänomenologie" von großem Wert. *Geyser* zeigt sich überall, nicht nur in den großen Linien, sondern auch in den kleinsten Detailfragen, als ein gründlicher Kenner des Aristoteles und des hl. Thomas einerseits, der modernen Theorien anderseits, und versteht es wie kaum ein anderer, die große aktuelle Bedeutung alter Wahrheitsschätze modernen Irrtümern

gegenüber klar herauszuschälen und aus ihnen wertvollstes Rüstzeug zur Förderung der Wahrheit zu holen. Der geschätzte Forscher würde sowohl einem dringenden Bedürfnis der Zeit wie auch dem Wunsche vieler entgegenkommen, wenn er uns ein geschlossenes großes System der Erkenntnis- und Seinslehre bieten wollte. — Ein anderes großes Werk über Logik und zum Teil auch Erkenntnistheorie hat uns **Theodor Ziehen** in seinem umfangreichen „Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik“ (Bonn 1920, A. Marcus & Weber. VIII u. 866 S. gr. 8°. M 47.50; geb. in Ganzleinen M 55.50, in Halbfranz M 59.50) beschert. Eine eingehende Beurteilung dieses Werkes kann hier nicht geboten werden und soll bei anderer Gelegenheit versucht werden. Das Werk enthält ein geradezu ungeheures Material. Nach einer Charakterisierung der Aufgabe der Logik erhalten wir eine allgemeine Geschichte der Logik, die schon allein ein ganzes Buch bilden könnte. Der zweite Teil bringt eine erkenntnistheoretisehe, psychologische, sprachliche und mathematische Grundlegung der Logik, um so die autochtone Grundlegung im dritten Teile vorzubereiten. Der vierte und umfangreichste Teil behandelt sodann die einzelnen logischen Gebilde und ihre Gesetze, also die Lehre von den Begriffen, Urteilen, Schlüssen, Beweisen und Wissenschaften. Am Schluß ist ein ausführliches Sachregister, ein Verzeichnis der griechischen Termini, der Buchstabenkürzungen und Symbole, sowie ein Personenregister beigefügt, die für den Gebrauch des Werkes fast unumgänglich notwendig sind, zumal da sich *Ziehen* einer ganz eigenen Terminologie und eigens geprägter Symbole bedient. Für die Beurteilung des modernsten Positivismus werden Ziehens Werke, besonders aber diese Logik an erster Stelle herangezogen werden müssen. — Der böhmische katholische Priester **Bernard Bolzano** (1781—1848), dessen philosophische Schriften bis in die jüngste Vergangenheit kaum oder doch nur wenig beachtet wurden, erfährt nun seit einigen Jahren eine immer größere Beachtung unter den Fachphilosophen. Seitdem ihn *Husserl* in seinen bekannten „Logischen Untersuchungen“ gewissermaßen entdeckt hat, ist er in den Brennpunkt des philosophischen Interesses gerückt. Fast alle bedeutenden Logiker der Gegenwart, wie *Stumpf, Meinong, Marty, Michaltschew, Jerusalem, Oesterreich, Bergmann, H. Gomperz* u. a. nehmen in ihren Untersuchungen zu Bolzano Stellung. Die Literatur über Bolzano nimmt seit etwa 1902 immer mehr zu (vgl. *Ueberweg-Oesterreich*, Grundriß der Gesch. d. Philos. IV[11] 749). Nunmehr unternimmt es **Josef Gotthardt**, in einem umfassenden,

auf zwei Bände berechneten Werke diesem Denker ein geradezu monumentales Denkmal zu setzen. Vorerst hat er uns einen Teildruck desselben zugänglich gemacht: „Das Wahrheitsproblem in dem philosophischen Lebenswerk Bernard Bolzanos. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, eingereicht bei der Hohen Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelmsuniversität zu Münster i. W. (Trier a. d. Mosel 1918, Paulinus-Druckerei. XLI u. 133 + 34 S. gr. 8°. geh. M 8.—). Diesem Teildruck ist jedoch die Inhaltsübersicht des ganzen Werkes beigefügt, welche uns von der großzügigen, umfassenden und eindringenden Behandlung eine Vorstellung gibt. Das erste Hauptstück behandelt in drei Teilen die Lebensschicksale Bolzanos, nämlich die Zeit- und Lebensverhältnisse in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh., vor allem in Österreich und Böhmen, Bolzanos Jugendzeit und Berufstätigkeit. Das zweite Hauptstück ist Bolzanos Lebenswerk gewidmet. In acht Teilen werden seine Philosophie im allgemeinen, das Wahrheitsproblem in seiner Philosophie, die einzelnen philosophischen Systeme, die Theologie, die mathematische und physikalische Wissenschaft, die Rhetorik, die Pädagogik, endlich die sozialpolitischen Bestrebungen Bolzanos dargestellt. Den Abschluß bildet eine Übersicht über Bolzanos Bibliographie. Vorliegende Schrift umfaßt nur den zweiten Teil des zweiten Hauptstückes, u. zw. nur das erste, zweite und einen Teil des dritten Kapitels, insofern sie eine positive Darstellung des Wahrheitsproblems bei Bolzano bieten. Gotthardt zerlegt nun die Darstellung des Wahrheitsproblems bei *B.* in folgende Fragen: a) welchen Eindruck erhält *B.* von der antiken Philosophie? b) welche besondere Stellung nimmt er infolge seines Studiums zur aristotelisch-scholastischen Noetik und Metaphysik ein? c) wie gewinnt *B.* einen prinzipiellen Standpunkt zur Geistesbewegung des 18. und 19. Jahrh.? d) wie stellt er sich zu den überlieferten Systemen des Wahrheitsproblems insbesondere? e) welche Formulierung und Fortbildung gewinnt das Wahrheitsproblem durch ihn? f) welche Nachwirkung übt es auf die folgende philosophische Wahrheitsforschung aus? Auch diese Fragen sind in vorliegender Arbeit nicht alle beantwortet; denn nur die Beziehungen des Bolzanoschen Wahrheitsproblems zur vorsokratischen Philosophie, zu Sokrates, Plato und Aristoteles kommen zur Sprache. Gotthardt entwickelt hier eine geradezu staunenswerte Fülle von Kenntnissen, eine Belesenheit in der antiken bis zur modernsten Philosophie, so daß die Unmasse von Erudition, die nicht nur im Text, sondern noch mehr in den zahlreichen und

sehr ausgiebigen Anmerkungen untergebracht ist, den Leser schier erdrückt. Wir dürfen auf die Erscheinung des ganzen Werkes gespannt sein und hätten nur den einen Wunsch, daß die Darstellung etwas flüssiger und straffer wäre. Dies ließe sich durch teilweise Verarbeitung der Anmerkungen in den Text erreichen, während das gelehrte und kritische Material wohl am besten in einen Anhang verwiesen würde, der alle Anmerkungen umfassen könnte. — Die Erkenntnistheorie und Logik wird immer auf die Schriften ihres Begründers und Altmeisters Aristoteles zurückgreifen müssen. Das Bewußtsein, wie sehr hier seine Schriften von Bedeutung sind, ist schon im frühen Mittelalter wach geworden, um sich mit der besseren Kenntnis der aristotelischen Schriften zu steigern. Mit dem Zerfall der Scholastik ist auch das Studium des Stagiriten bedeutend zurückgetreten, und erst die Neuzeit ist wieder mehr und mehr zu ihm zurückgekehrt. Die große Mühe, welche sich die verschiedensten Forscher geben, die Schriften des Griechen möglichst kritisch herauszugeben und in guten, auch dem wissenschaftlichen Gebrauch dienlichen Übersetzungen leichter zugänglich zu machen, ist mit reichen Erfolgen gekrönt. Hier hat sich u. a. ein großes Verdienst der bekannte Aristotelesforscher und -übersetzer **Eugen Rolfes** erworben, der uns neuerdings zu seinen früheren Übersetzungen die der aristotelischen Topik geboten hat: „Aristoteles' Topik. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen" (Der philosophischen Bibliothek Band 12. Leipzig 1919, Felix Meiner. XVII u. 227 S. 8°. M 7.—; geb. M 9.—). Auch dieses Buch besitzt alle Vorzüge der Rolfesschen Übersetzungen: Klarheit und Einfachheit der Diktion, vollste Berücksichtigung der Eigenarten der deutschen Sprache bei möglichster Exaktheit in der Wiedergabe des griechischen Textes.

5. **Psychologie und Pädagogik.** Eine Psychologie des Traumes versucht **Herbert Silberer** in seiner Schrift: „Der Traum. Einführung in die Traumpsychologie" (Stuttgart 1919, Ferd. Enke. VII u. 123 S. 8°. M 4.—). *S.* beabsichtigt hier einen kurz gefaßten modernen Wegweiser zum Studium der Schriften über das Traumleben, eine Würdigung der elementaren, traumhaften Erscheinungen, nebst einer gedrängten Erörterung der hervorstechendsten Eigenschaften des Traumes selbst und ihrer charakteristischen Verflechtungen zu geben. Zu diesem Zweck bietet er im ersten Teile allgemeine Gesichtspunkte und elementare Traumphänomene, wie Halluzination im Halbschlaf und der experimentelle Traum, während im zweiten, größeren Teile der eigentliche Traum behandelt wird: die Erreger, der Mechanismus

des Traumes, typische Träume und Symbole, Mehrleistung im Traum, Traum und Charakter. Es ist ziemlich reiches und gutes Tatsachenmaterial zusammengetragen, auch manche gute Ansätze zu einer wissenschaftlich-psychologischen Deutung und Bearbeitung desselben; im allgemeinen ist jedoch der positive Ertrag sehr gering, und ganz besonders unangenehm berührt die durchgängige Einstellung Silberers auf die Freudsche Psychoanalyse. Es wirkt mitunter geradezu peinlich, wie *S.* überall sexuelle Motive wittert und herauszufinden glaubt, ohne — in den weitaus meisten Fällen — irgend einen stichhaltigen Beweis oder auch nur eine Begründung der Wahrscheinlichkeit dieser Annahme bringen zu können. Es wäre endlich an der Zeit, mit dem Unfug des Freudismus aufzuräumen und ihn in die Schranken zu weisen, innerhalb derer ihm eine ernste Forschung eine relative Berechtigung zuerkennen muß. So wie er von *Freud* selbst und seinen Anhängern aufgebauscht wird, ist er nur eine traurige Erscheinung unserer dekadenten und innerlich angefaulten Zeit. —

Schon seit längerer Zeit haben sich auch in Europa verschiedene Versuche bemerkbar gemacht, die sittliche Erziehung der Jugend von der bisherigen religiösen Grundlage loszulösen und ganz auf sich zu stellen. In den Jahren 1916/17 hatte Schreiber dieser Zeilen mehrere Aufsätze zu diesem Thema in der pädagogischen Zeitschrift „Pharus" veröffentlicht, die dann 1918 in neuer, systematisch durchgearbeiteter Form unter dem Titel: „Monismus und Pädagogik" (München, Verlag „Natur und Kultur", Fr. Jos. Völler. 8°. 228 S.) erschienen sind. Seit dem Ausbruche der Revolution ist diese Frage in Deutschland wie auch bei uns in Österreich noch viel aktueller geworden. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß der Würzburger Universitätsprofessor **Dr. Remigius Stölzle** in einer neuen Schrift zu derselben Stellung genommen hat: „Der freireligiöse Jugendunterricht. Ein Beitrag zur religiösen und pädagogischen Bewegung der Gegenwart" (Paderborn 1919, Ferd. Schöningh. 114 S. 8°. M 3.— und 30% T.). Diese Schrift ist eine gradezu vollständige Darstellung und Würdigung der freireligiösen Bewegung in Deutschland, soweit sie den Jugendunterricht betrifft, und bildet eine willkommene Ergänzung zu der obigen Schrift des Referenten. Sie ist ein notwendiges Orientierungsmittel für jeden Lehrer, Priester, sowie jeden, der in irgendeiner Weise zu den gegenwärtigen Vorgängen im öffentlichen Leben Stellung nehmen muß. Auch gebildetere katholische Eltern werden gut tun, sich unter Führung dieses sehr klar und eindringlich geschriebenen Buches über eine der brennendsten Gegenwartsfragen zu orientieren. — Eine angewandte Pädagogik

in freier Form könnte man das ansprechende Buch nennen, das **Johannes M. Verweyen** unserem gegenwärtigen Geschlechte bietet: „Der Edelmensch und seine Werte. Eine Charakterlehre neuer Prägung“ (München 1919, Ernst Reinhardt. 295 S. 8°. M 9.10; geb. M 13.—). Es behandelt die Geistigkeit als Wesensrichtung des Edelmenschen, den Edelmenschen als Erkennenden und als Wollenden, um mit der Schöpferfreude als Wesensstimmung des Edelmenschen abzuschließen. Das Buch ist sehr gehaltvoll, reich an trefflichsten Bemerkungen und Beobachtungen, die in ruhig-vornehmer sprachlicher Gestaltung vor uns hintreten, und kann jedem ernster Denkenden und Strebenden zur Besinnlichkeit, zur Vertiefung und Klärung dienen. Aber es krankt an einer großen Einseitigkeit: das eigentliche religiöse Moment ist ganz ausgeschaltet, von den übernatürlichen Quellen, wie sie aus der katholischen Sittlichkeit und Religion in reichster Fülle strömen, ganz zu schweigen. Zwar wird die katholische Weltanschauung verhältnismäßig stark in den Rahmen der Betrachtungen hineingezogen; aber so gut im großen ganzen der Verf. hier orientiert ist, so stößt man doch immer wieder auf ganz schiefe, einseitige und geradezu falsche Ansichten. Und selbst das Richtige, was über die katholische Weltanschauung und Lebensgestaltung gesagt wird, verliert durch die rein natürliche Umdeutung seinen eigentlichen erzieherischen Wert. So steht das Buch trotz seines Reichtums und edelsten Bestrebens weit unter der Bedeutung, welche die ausgesprochen katholischen Bücher auf diesem Gebiete haben. Das zeigt sich auch in dem befremdend mageren Ertrag des Ganzen: „Durch immer vollkommenere Erfüllung der natürlichen Daseinsbedingungen die Keime der Schöpferfreude auf organischem Erbwege in die neue Generation tief einsenken, sie in rationeller Hygiene und Pädagogik vor schädigenden Einflüssen bewahren und zu reichster Entfaltung bringen: das heißt mitschaffen an dem Aufstiege des Menschengeschlechtes, an der Zukunft des Edelmenschen (285)!“ Wer da glaubt, auf dem Wege der religionslosen Moral die Menschheit sittlich höher bilden zu können, wird immer mehr oder weniger einerseits im Abstrakten bleiben, anderseits von den Bleigewichten des Naturalismus herabgezogen. — In das Gebiet der rein natürlichen Charakterbildung fällt auch das bekannte Buch von **Orison Swett Marden**: „Der Triumph der Willenskraft“, von dem uns die neue Auflage im 6.—10. Tausend vorliegt. (Einzig berechtigte Übersetzung aus dem Englischen von Dr. *Max Christlieb* und *Cornelia Bruns*. Stuttgart 1919, J. Engelhorns Nachf. Schmal-Oktav. 248 S. Geschmackvoll geb. M 7.—.) Mardens Bücher zeigen auf jeder Seite

den echten Amerikaner, der sich durch eiserne Willensenergie zu einem hervorragenden, tüchtigen Geschäftsmanne emporarbeitet; aber auch abgesehen von diesem rein geschäftlichen Einschlage kann das Buch einem jeden, auf welchem Gebiete er immer arbeiten will, einen starken Impuls geben. Bei vielen ausgezeichneten Bemerkungen stieg mir der lebhafte Wunsch auf, unsere heutigen Sozialdemokraten und Kommunisten mit ihrer abstrakten Gleichmacherei möchten sie lesen und gründlich darüber nachdenken, wie lebensfremd und lebensschädigend ihre psychologischen Grundlagen eigentlich sind. Hier hat der praktische, erfahrene und scharfblickende Amerikaner doch ein unvergleichlich gesünderes Urteil. Die vornehme und glatte Übersetzung, zusammen mit der gefälligen Ausstattung, machen das Buch zu Geschenkzwecken sehr geeignet.

**6. Geschichte der Philosophie.** Die katholische Literatur ist leider nicht reich an wissenschaftlich auf der Höhe der Zeit stehenden Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie. Noch immer ist *Stöckls* Lehrbuch das einzig brauchbare. Stöckl selbst hat als einen Auszug aus seinem Lehrbuche im Jahre 1894 einen Grundriß der Geschichte der Philosophie herausgegeben. Dieser Grundriß ist in zweiter verbesserter Auflage von dem inzwischen verstorbenen Mainzer Professor *Anton Kirstein* im Jahre 1911 erschienen. Gegenwärtig liegt uns nun die dritte Auflage desselben in der Bearbeitung des Mainzer Professors am Bischöflichen Priesterseminar **Dr. Georg Weingärtner** vor: „Grundriß der Geschichte der Philosophie von Albert Stöckl. Dritte verbesserte Auflage“ (Mainz 1919, Kirchheim & Co. XV u. 460 S. gr. 8°. geh. M 12.—; geb. M 15.—). Diese neue, sehr sorgfältig bearbeitete Auflage umfaßt nicht weniger als 115 Seiten mehr als die zweite, woraus allein schon der große Fortschritt gegenüber der zweiten Auflage zu ersehen ist. In der Tat ist es dem fleißigen Herausgeber gelungen, ein sehr brauchbares Handbuch sowohl für den Unterricht als für das Privatstudium zu bieten. Die außerordentliche Klarheit, Exaktheit und Objektivität in der Darstellung der verschiedenen Lehren, die die Stöcklschen Lehrbücher in so hohem Grade auszeichnet, ist voll und ganz beibehalten worden. Immerhin entspricht auch die neueste Bearbeitung noch bei weitem nicht den heutigen Anforderungen. Es sei daher erlaubt, dem verehrten Herausgeber für die nächste Auflage einige Vorschläge zu machen. Vor allem möchten wir eine feste, straffe Zusammenfassung ganzer Richtungen, große philosophiegeschichtliche Überblicke und Charakteristiken sowohl der einzelnen Perioden als auch der Hauptströmungen innerhalb der-

selben wünschen. Auch bei vielen Einzeldarstellungen ist das Charakteristische und Wesentliche der Denker, z. B. bei *Fries* u. a., nicht hinreichend hervorgehoben. In der Darstellung der neueren Philosophie erscheint uns die Gruppierung oft wenig sachlich begründet. Leben, Werke und Literatur sind nicht gleichmäßig bearbeitet; manche bedeutende und einflußreiche Männer kommen hierbei zu kurz weg, während andere weniger bedeutende breiter berücksichtigt werden. Es wäre hier, besonders für den ersten Unterricht, sehr empfehlenswert, die hervorragenden Denker biographisch und bibliographisch eingehender zu behandeln, während für viele Denker zweiter oder dritter Ordnung ein geringerer Raum hinreichen würde. Auch im Druck ist diese Behandlung nicht gleichmäßig ausgefallen, da ohne ersichtlichen Grund bald Groß-, bald Kleindruck verwendet worden ist. Dasselbe gilt auch von der Darlegung der Lehren, sowie den hie und da eingeflochtenen kritischen Bemerkungen. Letztere wären u. E. vor allem bei den Führern sowie bei der Charakterisierung ganzer Strömungen am Platze. Die Behandlung der patristischen Philosophie könnte ohne Schaden gekürzt werden, da hier vor allem theologisches Material zur Sprache kommt; dafür müßten Aristoteles, Thomas von Aquino und manche Neuere eine viel eingehendere Berücksichtigung erfahren. Viel wichtiger als die Darstellung der französischen Sozialisten wäre eine gründliche und klare Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung von *Marx* und *Engels* sowie deren Nachfolger. Auch die Behandlung der Neuscholastik am Schlusse müßte von Grund auf umgestaltet werden. Das seien nur einzelne Fingerzeige, die nicht gemacht sind, um den praktischen Wert des Buches herabzusetzen, sondern in einer Neuauflage zu erhöhen. — Ein in hohem Grade brauchbares Lehrbuch ist die „Geschichte der Philosophie" von **Karl Vorländer**, deren fünfte Auflage im 13.—15. Tausend vorliegt (Leipzig 1919, Felix Meiner. 8°. Bd. I: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. XII u. 368 S. M 5.50; geb. M 7.50. Bd. II: Philosophie der Neuzeit. VIII u. 533 S. M 6.50; geb. M 8.50). Das Werk zeichnet sich nicht nur durch eine hervorragend leicht und angenehm lesbare, flüssige, ja geradezu fesselnde Darstellungsweise aus, wie wir sie bei keinem anderen Lehrbuche der Geschichte der Philosophie in gleicher Weise finden, sondern es enthält auch auf dem verhältnismäßig knappen Raume eine außerordentliche Fülle und Gediegenheit des dargebotenen Stoffes. Die Ergebnisse der neueren Forschungen sind, soweit wir einen Einblick gewinnen konnten, sorgfältigst nachgetragen. Überall findet der Leser, der sich für die einzelnen Denker oder die von ihnen

aufgeworfenen Probleme interessiert, geschickt eingeflochtene Anregungen und Fingerzeige zu weiterem Studium. Wir halten das Werk für eines der anregendsten Lehrbücher auf diesem Gebiete, wenn auch hier freilich nicht verschwiegen werden darf, daß der Verfasser der katholischen Weltanschauung und deren Vertretern in keiner Weise gerecht wird. — Neben diesen allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Philosophie sind noch einige monographische Schriften zu erwähnen. An erster Stelle verdient das prächtige Büchlein des Münchener Professors **Dr. Martin Grabmann**: „Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin" (Freiburg i. Br. 1919, Herder. kl. 8°. VIII u. 134 S. M 4.40 u. T.) rühmend hervorgehoben zu werden. Ein kaum glaublicher Reichtum an nicht selten ganz neuen, eigenen Forschungsergebnissen, eine Fülle von Einsichten in die Scholastik vor Thomas und seiner Zeit birgt sich in dem bescheidenen Gewande dieser „Einführung", welche vor allem den Zweck hat, den jungen Theologen mit der Gedankenwelt des frühen Mittelalters und seines überragenden Lehrers vertraut zu machen. Wenn sich der Verf. entschließen könnte, der nächsten Auflage noch einen gedrängten Überblick über den reichen Inhalt der Summa contra Gentes und vor allem der Summa Theologiae beizufügen, so würde er damit dem Anfänger einen geradezu vollständigen Führer durch Thomas an die Hand geben. — Ganz enttäuscht und unbefriedigt hingegen hat uns der anonyme Verfasser des „Spinoza Redivivus" und „Augustinus Redivivus" gelassen, der uns hier eine Monographie: „Zum Charakter Spinozas. Erläuterung der wichtigsten Nachrichten über sein Leben" bietet (Der Philosophischen Weltbibliothek dritter Band. Halle a. Seele 1919, Weltphilosophischer Verlag. gr. 8°. 143 S. M 8.—). Der anmaßende Ton, als habe die ganze Welt bisher den Spinoza und seine ersten Biographen grundfalsch verstanden und erst der Verfasser bringe das rechte Verständnis, macht sich hier womöglich noch unangenehmer bemerkbar als im Augustinus Redivivus, abgesehen davon, daß der Verf. keineswegs so kritisch vorgeht, wie es nach seinen Versicherungen scheinen könnte. — In der Schrift „Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch und sein Neffe Friedrich Schleiermacher" (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. XXIII. Bd. 3/4. Heft. Gütersloh 1919, C. Bertelsmann. 124 S. 8°. M 4.— u. 30% T.) gibt uns **D. Hermann Hering** eine liebevoll bearbeitete Studie. Es ist eine gemütliche Plauderei über das Verhältnis Schleiermachers zu seinem Onkel Stubenrauch, und dessen erzieherischen Einfluß auf den jungen Theologen, zumal in der Periode, wo dieser seinen

orthodoxen Glauben an die Gottheit Christi verliert und unter dem großen Eindrucke von Kants Kritik der reinen Vernunft steht. — Sehr fesselnd und lehrreich sind die Beiträge zu einer Biographie Franz Brentanos, die der Prager Philosophieprofessor **Oskar Kraus** herausgegeben hat: „Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von **Carl Stumpf** und **Edmund Husserl**“ (München 1919, C. H. Beck. X u. 171 S. 8°. M 8.—). Kraus führt uns in die philosophische Gedankenwelt Brentanos ein, wobei ihn jedoch eine ungenügende Kenntnis der scholastischen Philosophie dazu verleitet, manches als eine neue Errungenschaft Brentanos hinzustellen, was dieser nur aus der Tradition geschöpft hat. Die beiden Beiträge hingegen bringen wertvolle persönliche Erinnerungen an Brentano; besonders Karl Stumpf läßt uns einen tieferen Einblick tun in die Geschichte der inneren Umwandlung und des schließlichen Abfalles Brentanos von der katholischen Kirche. — Aus den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters liegen uns von den neuesten Heften vor: **Dr. H. F. Müller**: „Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie“ (Bd. XX. Heft 3/4. Münster i. W. 1918, Aschendorff. 111 S. M 5.—); **Dr. P. Hieronymus Spettmann O. F. M.**: „Die Psychologie des Johannes Pecham“ (ebenda 1919. B. XX. Heft 6. X u. 102 S. M 5.80) und **Dr. Bernhard Geyer**: „Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica ›Ingredientibus‹. 1. Die Glossen zu Porphyrius. Zum ersten Mal herausgegeben“ (ebenda 1919. Bd. XXI. Heft 1. XII u. 109 S. M 6.20). **Müller** zeigt an der Hand der Schriften: de decem dubitationibus circa providentiam; de providentia et fato et eo quod in nobis, und de malorum subsistentia die Abhängigkeit des Proklos von Plotinos in den Lehren über Vorsehung und Fatum, freien Willen, Ursprung und Wesen des Bösen; sucht dann die Abhängigkeit der Lehren des Dionysios nicht nur von Proklos, sondern auch von den Enneaden des Plotinos nachzuweisen, und zeigt im dritten Teile, daß auch in der Lehre von Gott und der Gotteserkenntnis Dionysios wesentlich plotinische Gedanken entwickelt. — **Spettmann** bringt auf Grund der neuedierten Texte „Johannis Pechami Quaestiones tractantes de anima“ (Dieselben Beiträge Bd. XIX. Heft 5/6) eine sauber gearbeitete Darstellung der Pechamschen Lehre über die menschliche Seele, wobei sich ergibt, daß Pecham ein entschiedener Anhänger der älteren Franziskanerschule, ein eifriger Verfechter der „praethomistischen“ Scholastik ist, der sich vor allem auf Aristoteles und Augustin stützt. — **Geyer** endlich hat eine erstmalige

kritische Ausgabe der bisher noch ungedruckten und fast ganz unbekannt gebliebenen philosophischen Schriften Abaelards unternommen, von der hier der erste Beitrag vorliegt. Da Peter Abaelard auf die Entstehung und Entwicklung der Scholastik einen sehr großen Einfluß ausgeübt hat, ist diese Veröffentlichung mit großem Danke zu begrüßen. Nach der vollständigen Veröffentlichung der Texte verspricht uns der Herausgeber eine eingehende literar- und philosophiegeschichtliche Würdigung dieser Schriften, die uns wohl manchen neuen und tieferen Einblick in das damalige philosophische Denken und Arbeiten bieten wird. — Gerade vor Abschluß dieser Übersicht erhalten wir noch das neueste Bändchen der von *Ludwig Stein* in Berlin herausgegebenen „Bibliothek für Philosophie" zugesandt, in dem **Bernhard Jansen** S. J. eine monographische Untersuchung über Leibnitz veröffentlicht: „Leibniz erkenntnistheoretischer Realist. Grundlinien seiner Erkenntnislehre" (Beilage zu Heft 1/2 des Archivs für Geschichte der Philosophie. Bd. XXXIII. Berlin 1920, Leonhard Simion Nachf. IX u. 80 S. gr. 8). Der Verfasser hatte bereits zum Leibniz-Jubiläum zwei inhaltsreiche Aufsätze veröffentlicht, die von seinen eindringenden Studien über Leibniz Zeugnis ablegten. Die vorliegende Schrift, die eine umfassende Kenntnis der Geschichte der Philosophie zeigt und mit liebevollem Eingehen in die gesamte Leibniz-Literatur sowie die Leibnizschen Schriften selbst gearbeitet ist, entscheidet den Streit um die Deutung der Leibnizschen Philosophie zugunsten der „metaphysischen" Ansicht eines *Kuno Fischer*, *L. Stein*, *Ed. Dillmann* und *W. Kabitz*, gegen die „logisch-mathematische" Deutung von *Russel*, *E. Cassirer* und vor allem *L. Couturat*, indem er nachweist, daß Leibniz durchaus die metaphysischen Probleme im Anschlusse an die teleologische, aristotelisch-scholastische Tradition in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung gerückt hat, wenn er sie auch mit der mathematisch-rationalistischen Denkweise seiner Zeit zu einer Synthese verschmilzt. Das Buch ist ein Muster einer sorgfältig gearbeiteten, aus ersten Quellen schöpfenden philosophiegeschichtlichen Studie, und es wäre sehr zu begrüßen, wenn der Verf. seinen angedeuteten Plan, ein umfassendes und erschöpfendes Werk über Leibniz zu bieten, recht bald zu verwirklichen in der Lage wäre.

Innsbruck. Friedrich Klimke S. J.

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

**Institutiones theologiae fundamentalis**, quas in usum auditorum suorum accommodavit *Aemil. Dorsch S. J.*, theologiae doctor eiusque in universitate oenipontana professor. — Vol. I **de religione revelata** cum prolegomenis in s. theologiam (XIV + 787. p.). — Vol. II **de ecclesia Christi** (X + 668 p.). — Oeniponte typis et sumptibus Feliciani Rauch (L. Pustet), 1916 et 1914.

Ich war anfangs nicht gewillt, das vorliegende Werk der öffentlichen Besprechung zu unterbreiten, noch viel weniger es selbst öffentlich anzuzeigen; es war die Rücksicht auf das Bedürfnis meiner Hörer, die mich bestimmten, dasselbe trotz seiner ihm noch anhaftenden Mängel vielleicht etwas vorzeitig in den Druck zu geben. Wiederholte Anfragen, ob das Buch im Handel zu haben sei, die ein weiteres Interesse an demselben verraten, bestimmen mich nun, mein beabsichtigtes Schweigen zu brechen und das Werk geraume Zeit nach seinem Erscheinen mit einigen aufklärenden Worten kurz zur Anzeige zu bringen.

Meine Absicht war, in drei Bänden den ganzen Stoff der Fundamentaltheologie zur Darstellung zu bringen: Von der geoffenbarten Religion, Von der Kirche Christi und der kirchlichen Überlieferung, Von der Inspiration der hl. Schrift. Der erste und zweite Band gelangt hier zur Anzeige; den dritten Band, der bereits als Manuskript gedruckt vorliegt, hoffte ich bald folgen lassen zu können; mittlerweile zu anderen Studien berufen, sehe ich mich gezwungen, die Ausführung des Planes auf unbestimmte Zeit zu vertagen.

Was die Behandlung des Stoffes angeht, war es mir weniger darum zu tun, Resultate eigener Forschungsarbeit zur Geltung zu bringen; für mich handelte es sich darum, angehende Theologen in die Theologie einzuführen und diesen ein Hilfsmittel an die Hand zu geben, das in kurzen Zügen den Stand der theologischen Einleitungswissenschaft zur Darstellung brächte, dabei aber auch gründlich und solid über die Fragen dieser Disziplin orientierte, so wie sie gegenwärtig von ihren hauptsächlichsten Vertretern in der Kirche Gottes aufgefaßt und behandelt werden. Da schien es mir geboten, Umschau unter den einschlägigen Fachtheologen zu halten, ihnen jeweils das Beste zu entnehmen und dieses, wo es angemessen erschien, etwa in eine neue Form und Ordnung zu bringen. Daraus erklärt sich, daß meine Darstellung im großen ganzen wenig selbständig, vielmehr stark abhängig von den hier zu Gebote stehenden Vorarbeiten anderer Autoren erscheint.

Dabei konnte es nicht meine Aufgabe sein, nun genau zu bestimmen, wie viel ein jeder von uns aus seinem eigenen zur

Förderung dieser Wissenschaft beigetragen habe. Das würde wieder ganz eigene und für meinen Zweck ziemlich müßige Studien erfordern, je im einzelnen der Wahrheit gemäß zu entscheiden, wie weit die Sonderverdienste aller und jeder reichten und wie weit sie selbst wieder von ihren Vorgängern abhängig gewesen sind. So begnügte ich mich damit, eingangs der einzelnen Traktate meine Gewährsmänner anzugeben, im übrigen aber auf Sonderangaben im allgemeinen zu verzichten. Finden sich größere Abschnitte aus diesem oder jenem Autor entlehnt, so findet sich wohl auch ein besonderer Hinweis; im allgemeinen verfolgen solche Einzelzitate den Zweck, den Leser auf Orte zu verweisen, wo er sich über gewisse Punkte nähere Aufklärung verschaffen könne[1]).

Was nun die einzelnen Teile angeht, so trägt der erste den Titel *De religione revelata*, Von der geoffenbarten Religion. Es bedarf kaum der Erinnerung, wie gerade hier die Auffassungen der Autoren in der Begrenzung des zu behandelnden Stoffes ziemlich weit auseinander gehen. Die einen halten dafür, mit den Beweisen für das Dasein Gottes einzusetzen, von da zur Schöpfung und dem Ursprung des Menschen überzuleiten, dann in der Betrachtung der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele die nötigen Voraussetzungen für die Religion zu gewinnen, und so schließlich über die Behandlung der Religion im allgemeinen zur göttlichen Offenbarung emporzusteigen. Andere lassen alle diese Vorfragen außeracht und beschäftigen sich lediglich mit der Offenbarung und der geoffenbarten Religion als solcher. Ich habe einen Mittelweg eingeschlagen. Fragen, wie die über die Existenz Gottes, den Ursprung des Menschen, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele finden ja, wenigstens an der Anstalt, an der ich lehre, eine erschöpfende Darlegung in den philosophischen Disziplinen; so konnte ich von einer Behandlung derselben Abstand nehmen. Nicht so steht es mit den Untersuchungen über den Begriff der Religion, deren psychologischen Seinsgrund, ihrer historischen Urform und Entwicklung, lauter Fragen, die heutzutage mehr und mehr in den Vordergrund nicht nur des theologischen Interesses treten. Man kann unsere Theologen nicht mehr ohne Einführung in alle diese Dinge lassen; und so lange sich keine eigene Lehrkanzel dafür eingerichtet vorfindet, fällt diese Aufgabe naturgemäß an den Apologeten, der sich eben schon aus anderen Gründen und unter anderer Rücksicht mit der

[1]) Man vgl. hiezu *Brugmann*, Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogerm. Sprachen², Vorrede.

Religion abzugeben hat. In dieser Absicht finden sich die verhältnismäßig ausführlichen Untersuchungen über den Begriff der Religion, den ich nach Möglichkeit historisch zu beleuchten und philosophisch zu erhärten suchte, über den psychologischen Ursprung derselben in der menschlichen Seele und ihre historische Entfaltung in der Geschichte, an die sich dann die Ausführungen über die Natur, Eigentümlichkeiten und Unterscheidungen derselben anschließen. Die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion leitet dann naturgemäß hinüber zur Offenbarung als Begriff und Tatsache, dem eigentlichen Gegenstand der Apologetik.

In allen diesen Fragen leisteten mir neben den kürzeren älteren Kompendien der Apologetik die Ausführungen *Schells* in Religion und Offenbarung schätzenswerte Dienste; vor allem aber kamen mir dabei die vortrefflichen Werke von *A. Seitz*[1]) und *Wilh. Schmidt*[2]) zu statten, die sich auf eine glückliche Weise ergänzen. Während *Seitz* die einschlägigen Fragen mehr vom philosophischen Standpunkt aus beleuchtet, läßt *Schmidt* dieselben im vollen Lichte einer tiefgründigen geschichtlichen Untersuchung aufleuchten.

Noch engere Fühlung konnte ich in der eigentlichen Apologetik mit meinen Vorgängern halten, zumal die dort üblichen Fragen und ihre Behandlung bereits seit geraumer Zeit stereotype Formen angenommen haben. Zugrunde liegt hier *Hurters* Theologia generalis, die ich durch das Gute, das ich bei anderen Autoren fand, zeitgemäß auszugestalten mich bestrebte. Freilich griffen hier die Veränderungen sehr tief ein, so zwar, daß man die Vorlage nur selten wird wiedererkennen können. Bei meinen Bestrebungen kam mir eine zweijährige Lehrtätigkeit an der gregorianischen Universität in Rom zugute, wo ich Professor *H. Van Laak* und dessen vortreffliche Schriftchen kennen und schätzen lernte, in denen er einzelne Teile der Fundamentaltheologie behandelte und die er zum Privatgebrauche seiner Schüler in den Druck gegeben hatte. Diese Arbeiten, die sich durch tiefe Auffassung der Probleme ebenso wie durch reiche Verwendung und sachgemäße Verarbeitung des positiven Materials in gleicher Weise auszeichnen, habe ich vielfach zu Rate gezogen. Dort finden sich auch die modernen Schwierigkeiten und Theorien dargelegt und entkräftet, vor allem sorgfältige Literatur- und Quellenangaben,

---

[1]) Natürliche Religionsbegründung. Regensburg 1914.

[2]) Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Münster i. W. 1912.

um nur einige Vorzüge hervorzuheben. Auf das engste habe ich mich an diesen Autor angeschlossen, wo es sich um die Wesensbestimmung der Apologetik und deren Geschichte handelt, ebenso bei der Behandlung der meisten Glaubwürdigkeitsmotive.

Die gleiche Behandlung hat der Traktat *De ecclesia Christi* erfahren. Auch hier liegt *Hurter* zugrunde, dessen Gedanken über die Kirche als mystischer Leib Christi ich mit besonderer Sorgfalt zu sichten und zu ordnen trachtete, eine Auffassung, die sich ganz in paulinischen Gedankengängen bewegt und ohne die man niemals sich ein rechtes Bild von der Kirche wird machen können. Daß sich hier der damals eben veröffentlichte Traktat *Straubs* in reichem Maße verwendet findet, wird man von seinem ehemaligen Schüler wie selbstverständlich erwarten.

Auf diese Weise suchte ich die Weisheit meiner Vorgänger zu durchforschen und aus den Mitteilungen tüchtiger Männer Nutzen zu ziehen; möge die Arbeit das Ihrige dazu beitragen, daß die Herzen wieder zum Herrn erwachen, der sie geschaffen (Sir 39).

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

**Neutestamentliche Predigten.** In Verbindung mit *M. Meinertz, K. Rieder, J. Ries, Fr. Tillmann* herausgegeben von *Thaddaeus Soiron O. F. M.* Paderborn, Schöningh. 1. Heft: Paulus und die Christen von Thessalonich. Predigten über die Thessalonicherbriefe von *Joseph Bröggen.* 1917. 108 S. M 2.24. — 2. Heft: In der Leidensschule des Herrn, von *Th. Soiron.* 68 S. M 1.21. — 3. Heft: Die Kindheit Jesu, von *Anton Reumont.* 1919. 82 S. M 1.50.

Durch ein unverschuldetes Versehen hat sich die Besprechung eines Unternehmens verzögert, das der größten Beachtung und wärmsten Förderung durchaus wert ist. Der unternehmende Verlag hat einen tüchtigen Stab von Herausgebern gewonnen, welche auf eine Reihe von Mitarbeitern, wie auf der 3. Umschlagseite der Hefte ausgeführt ist, die wichtigsten Fragen des Neuen Testamentes verteilt haben. Erklärung einzelner Schriften wechseln mit anderen unter sachlichen Gesichtspunkten gefaßten Thematen. So wird einerseits der Seelsorgsklerus noch besser mit der hl. Schrift bekannt gemacht, anderseits im Volke jenes löbliche Interesse an Gottes Wort, das sich vielerorts in so erfreulicher Weise bemerkbar macht, weiter geweckt und vertieft. Den einzelnen Abschnitten wird eine „selbständig angefertigte“ Übersetzung vorausgeschickt; obwohl dieselbe im allgemeinen als gelungen bezeichnet werden kann, sei doch die Frage

aufgeworfen, ob es nicht besser wäre, eine der bereits vorliegenden guten Ausgaben (ZkTh 41 [1917] 303—332), namentlich die von Trier und Stuttgart aufzunehmen, natürlich nicht ohne gelegentlich zu ihrer Verbesserung beizutragen.

1. Das erste Heft führt die Sammlung in würdiger und gewinnender Weise ein. Die Briefe des Apostels an die Weltstadt am Meerbusen von Therma lassen uns einen Blick werfen in die Anfangsschwierigkeiten, mit denen Neugründungen und Neuchristen zu kämpfen haben, und sind darum für alle Zeiten lehrreich. Daneben lenken sie den Sinn auf den Glaubensartikel von der Wiederkunft Christi, mit dem heute die allerorts auftretenden Adventisten einen geradezu Unfug zu nennenden Mißbrauch treiben. Der Verf., Religions- und Oberlehrer sowie Leiter des Pädagogischen Kurses in Paderborn, ist seiner Aufgabe völlig gewachsen. Er verbindet eine gründliche Kenntnis der zwei Erstlingsbriefe des Apostels mit einer hervorragenden Rednergabe, die ihn vorzüglich befähigt, die ewig alten Wahrheiten dem Menschen von heute in neuer, packender Weise vorzulegen. Man lese die lebenswarmen Schilderungen S. 10 f vom fliehenden Paulus, S. 31 über die leidende und triumphierende Kirche; man lasse auf sich wirken die Bilder S. 34—36 von Diasporanot und Heidenelend sowie 41 f von den Hochfesten des Kirchenjahres, desgleichen was S. 42 über Ehe und Familie ausgeführt ist. Mitunter könnte wohl der Gedanke des Apostels tiefer gefaßt und noch besser verwertet werden; der hl. *Chrysostomus*, der dies so meisterhaft versteht, kann den Mitarbeitern an diesem Sammelwerke nicht genug zur Nachahmung empfohlen werden.

Die bekannte Schwierigkeit der Homilie, in der Predigt möglichst einen einheitlichen Grundgedanken auszuführen, ist nicht immer so glücklich überwunden wie in Nr. 6: „Aufwärts in Reinheit und Bruderliebe"; was der Apostel getrennt empfiehlt (4,3—5. 7. 8 und 6,9 f) ist in seine einheitlich durchgeführte Doppelermahnung wirkungsvoll verwoben worden. Dagegen ist der ersten Predigt, welche die Gründung der Kirche von Thessalonich (AG 17,1—10) zum Gegenstande hat, zwar richtig der Titel gegeben: „Der Großstadtpöbel gegen das Christentum"; aber nur im ersten Teile wird dieser Gedanke folgerichtig durchgeführt, im zweiten Abschnitte wird über das Leiden im allgemeinen gehandelt; der Verf. hätte ausschließlich beim Verfolgungsleiden bleiben und nur das Wort 2 Tim 3,12 ausführen sollen. — Die guten Gedanken über den „Großstadtseelsorger" S. 20—27 hätten noch gewonnen, wenn sich der Verf. enger an die Ausführungen des Apostels gehalten hätte, der betont, wie er die reine unverfälschte Lehre (2,1—4) in reinster Absicht (2,5—12) gepredigt habe. — Ich

möchte noch lobend darauf hinweisen, wie leicht die gehaltvollen Vorträge sich für die Monate November und Dezember verwerten lassen: Die Predigten 7—10: „Die Toten werden erstehen“, „Seid bereit für den Tag des Herrn“, „Der Tag des Herrn und seine Vorboten“, „Der Herr wird ein Vergelter sein“, passen auf Allerseelen sowie den letzten und ersten Sonntag des Kirchenjahres, gegebenenfalls auch für einen Sonntag zuvor oder darnach; Nr. 4 „Heiliges Heimweh“ ist ein passendes Adventthema. Nr. 5 „Ein Herold der Freude und Gnade“ enthält herrliche Weihnachtsgedanken, während die Glanzpredigt „Aufwärts in Reinheit und Bruderliebe“ am 8., 26. oder 27. Dez. die besten Dienste leistet.

2. Im folgenden Hefte behandelt der hochw. Herausgeber einen sehr zeitgemäßen Gegenstand, indem er uns in die „Leidensschule des Herrn“ führt. Er beginnt mit den Leidensweissagungen, in denen der Heiland all das Bittere, des ihm und seiner Kirche bevorsteht, im voraus auf das bestimmteste ankündigt. In der so gegebenen „heiligen Notwendigkeit“ werden an zwei Beispielen zwei Fälle unterschieden: das im 38jährigen Kranken als verschuldet erklärte Übel und das unverschuldete, wie es am Blindgeborenen aufgetreten ist. In wirkungsvoller Steigerung folgt die Mahnung zur Buße Lk 13,1—4, sowie das Wort vom Beschneiden des Weinstockes und der Ruf zur Nachfolge des Kreuzträgers. Nr. 8 behandelt das so anmutige „Sorgenevangelium“ der Bergpredigt; die wohlgelungenen Ausführungen werden manchem Seelsorger am 14. Sonntage nach Pfingsten vorzügliche Dienste leisten. Nun wird der Blick auf die Leidensfrüchte im Jenseits gelenkt; eindrucksvolle Stellen der Seligpreisungen und der Abschiedsreden vertiefen diese Trostgedanken. Den wirkungsvollen Schluß bildet das so anregende Emmausevangelium.

S. 15 f steht der mißverständliche Satz: „der Volksglaube meinte, ein Engel sei jedesmal in den (Bethesda-) Teich hinabgestiegen“. Hier verbürgt uns der hl. Schriftsteller die Wahrheit dieser Ansicht des Volkes; ist auch die Zugehörigkeit der Stelle zum Johannesevangelium nicht völlig gesichert, so steht doch die Inspiration derselben durch die Entscheidung des Tridentinums (s. 4) fest, nach der die hl. Bücher „integri cum omnibus partibus, prout . . . in veteri Vulgata editione legi consueverunt“ anzunehmen sind. — S. 53. Daß der arme Lazarus „beim Hochzeitsmahl des göttlichen Lammes“ ist, geht über die im Gleichnisse vorausgesetzte Schilderung, die in die Vorhölle führt, hinaus.

3. Die gehaltvollen Predigten des letzten der vorliegenden Hefte behandeln die lieblichen Weihnachtsgeheimnisse. Sie sind etwas kürzer ausgefallen und bilden meist weiter auszuführende Entwürfe.

Mitunter sind die Einleitungen ausführlich gegeben; doch dürfte manchmal zu wenig Neues geboten worden sein.

Einer kleinen Umgruppierung dürfte wohl die Verteilung der 13 Predigten auf die einzelnen Sonn- und Feiertage des Weihnachtsfestkreises zu unterwerfen sein, denn der Anschluß an das Festgeheimnis ist zu oft fahren gelassen, was immer vom gläubigen Volke unangenehm empfunden wird. Der Johannesprolog wird sich für die Mitternachtsmesse von Weihnachten ebensowenig eignen wie der Stammbaum des hl. Mt für den zweiten Weihnachtstag; das Evangelium der ersten Weihnachtsmesse kommt erst zu Neujahr; Beschneidung und Darstellung sind in einem Vortrag vereint; die Epiphaniepredigt wird darum sehr unglücklich durch die Erörterung der exegetischen Frage über Lk 2,39 eingeleitet. Es sei vorgeschlagen, die Vorträge mit dem letzten oder vorletzten Sonntag nach Pfingsten zu beginnen und den Johannesprolog sowie den Stammbaum an die Spitze zu stellen. Sowohl das Geheimnis der Beschneidung als auch das reichhaltige des 2. Februar sind eines eigenen Vortrages wert, wenn nicht aus letzteren das Evangelium vom Sonntag nach Weihnachten ausgeschieden wird, um eigens behandelt zu werden.

Mt 1,11 f ist S. 31 folgendermaßen übersetzt: „Josias [war] der Vater des Joakims und seiner Brüder zur Zeit der Überführung nach Babylon. Nach der Überführung nach Babylon aber war Jechonias Vater des Salathiel". Nun ist ja richtig, daß im aramäischen Urtext des hl. Mt die Könige Jehôjaqîm und Jehôjachîn in geschichtlich richtiger Weise unterschieden gewesen sind, wie es sich aus der Zusammenzählung V. 17 und aus Irenaeus 3, 21, 9 ergibt; ob aber die Anordnung der Ahnen Christi in der hier vorgeschlagenen Weise durchbrochen wurde, daß zwei nur je einmal aufgezählt waren, dürfte recht zweifelhaft sein. Darum wäre zu bedenken, ob eine derartige Übersetzung des mutmaßlichen Urtextes ohne weiteres auf die Kanzel gehört. — Daß der hl. Joseph gerade deswegen nach Bethlehem reisen mußte, „weil dies vorzeiten Geburts- und Heimatsort seines Ahnherrn David gewesen ist" (S. 45), ist Lk 2,4 nicht gesagt und nicht zu verteidigen. (Der bekannte Einwurf von *E. Schürer* I[3.4] 524 wird wohl am besten nach dem Vorgange von ***Th. Zahn*** [Lk S. 126 f] gelöst.) S. 46. Es ist nichts bekannt von einem „stolzen Prunkschloß, das . . Herodes . . in der Davidstadt [Bethlehem] hat erbauen lassen", denn die einzige Quelle, Josephus Fl., erwähnt Bethlehem seit dem 9. vorchristlichen Jahrhundert nie mehr (*B. Niese* VII 20). S. 51: Daß die Beschneidung des Heilands vom hl. Joseph vorgenommen wurde, läßt sich nicht streng beweisen, ebensowenig, daß die Weisen zur Nachtzeit nach Bethlehem gereist sind (S. 62).

Nach den bisherigen Nummern darf man von dem groß-

zügigen Unternehmen eine kräftige Förderung sowohl der Bibelkenntnisse als der Verkündigung von Gotteswort erhoffen; möge den billigen und gut ausgestatteten Heften eine weite Verbreitung beschieden sein!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa.** Archäologische und topographische Untersuchungen. Von P. Dr. *Andreas Evaristus Mader S. D. S.* Mit 12 Figuren im Text, 7 Tafeln und einer Kartenskizze im Anhang. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. VIII. Bd. 5./6. Heft). Paderborn, F. Schöningh, 1918. XI u. 244 S. gr. 8°. M 14.—[1]),

Während eines $2^1/_2$ jährigen Aufenthaltes in Palästina (Okt. 1911 bis März 1914) hat P. *A. E. Mader* als Mitglied der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem dem südlichen Judäa seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Eine schöne Frucht seiner unter großen persönlichen Opfern unternommenen Forschungsreisen sind die vorliegenden archäologischen und topographischen Untersuchungen über die altchristlichen Basiliken in Südjudäa. 53 Basiliken aus der Blütezeit des Christentums in Palästina, von Kaiser Konstantin (330) bis zur persischen (614) und arabischen (638) Invasion konnte der glückliche Forscher auf diesem kleinen Gebiete (36 km von Norden nach Süden und 27 km von Osten nach Westen) nachweisen.

In der Einleitung (S. 1—9) gibt uns *M.* eine kurze Übersicht der Siedlungsgeschichte von Südjudäa, in welcher er besonders hervorhebt, daß Palästina, zumal das südliche Judäa, bis zum 4. Jahrh. noch vorwiegend jüdisch oder auch heidnisch war. Erst nach dem Siege Konstantins verschoben sich die Verhältnisse zugunsten des Christentums. Jetzt war „für das Christentum in Palästina eine Blüteperiode angebahnt, wie sie sich bis heute nicht mehr wiederholte". Wie im ganzen römischen Reiche sich zahlreiche christliche Kirchen erhoben, so wurde auch von da an Palästina mit ungezählten Heiligtümern übersät. Freilich ist von den in jener Zeit aufgeführten Basiliken und Klöstern nur wenig mehr erhalten. Was nicht schon der persischen und arabischen Invasion zum Opfer fiel, wurde in der Folgezeit durch

[1]) Da ein anderer Mitarbeiter an dieser Zeitschrift an der Fertigstellung der übernommenen Besprechung verhindert war, hat der unterzeichnete Referent vor kurzem das Referat übernommen. Dies der Grund der verspäteten Anzeige.

Raubbau oder durch Neuansiedlungen zerstört. Nur der schwachen Besiedlung, ja der Verlassenheit Südjudäas ist es zuzuschreiben, daß sich hier noch so viele Trümmerreste aus altchristlicher Zeit erhalten haben. In 19 Kapiteln, von Nord nach Süd fortschreitend, hat der eifrige Forscher die von ihm teilweise erst wieder entdeckten Basilikaruinen, soweit es ihm ohne eigentliche Ausgrabungen möglich war, nach ihrem archäologischen Befunde beschrieben und durch die an dieselben geknüpften altchristlichen und mittelalterlichen Lokaltraditionen in ihrer Bedeutung gewürdigt.

Die Beschreibung der altehrwürdigen Ruinenstätten beginnt (Kap. 1, S. 10—34) mit der Basilika bei ʿEn eḏ-ḏirwe, dem Philippsbrunnen der byzantinischen Tradition. Dabei kommen auch die topographischen Angaben der Apostelgeschichte 8,36—40 über den Philippsbrunnen und die alte Gaza-Straße zur Erörterung. Die Gründe, welche für den Weg über Hebron sprechen, sind recht überzeugend vorgeführt und durch die Zeugnisse der byzantinischen Pilgerschriften, der Madabakarte und durch die späteren Nachrichten erhärtet. Die sachkundigen, weil auf Autopsie beruhenden Ausführungen über die Straße von Aeolia Capitolina nach Eleutheropolis sind zugleich eine willkommene Erklärung und Ergänzung der knappen Angaben bei *P. Thomsen,* Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia und Palaestina (ZDPV XL [1917] S. 79—81, nn. 280 ff). Für Antoninus Placentinus sollte aber hier (S. 28) und an anderen Orten stehen Anonymus Placentinus[1]). Es wäre zu wünschen, daß die Identifizierung des Philippsbrunnens mit ʿEn eḏ-ḏirwe wie in die neueren Pilgerführer[2]), so auch in die Kommentare zu Apg 8,26 ff überginge. Wenn *A. Steinmann* (Die Apostelgeschichte S. 62) wegen des Ausdruckes: αὕτη ἐστὶν ἔρημος sich gegen die Straße über Hebron und für die Straße über Bêt Nettif erklärt, so wird er von *Mader* gut widerlegt durch den Hinweis, daß „wir das ἔρημος als Gegensatz zur bequemeren und häufiger benutzten Ramle-Straße verstehen können", und „daß der Ausdruck ἔρημος noch berechtigter ist, wenn wir ihn auf den 2. Teil der Straße: Hebron Gaza beziehen, wo die wilden Idumäer bis an die Tore Hebrons herauf hausten und wo seit den Zeiten des Nehemias, wenigstens

---

[1]) S. *H. Grisar* in dieser Zeitschrift XXVI (1902) S. 760—70; *O. Bardenhewer*, Patrologie[3] S. 549.

[2]) *B. Meistermann*, Nouveau Guide de Terre Sainte, pp. 244—45. *Meistermann-Huber*, Durchs Heilige Land. S. 346—47; La Palestine. Guide historique et pratique par des Professeurs de N. D. de France à Jérusalem[2], p. 292.

für die Ebene zwischen den Bergen und Gaza, keine Städte oder Dörfer mehr erwähnt werden" (S. 20—21). Wichtiger noch ist der Umstand, daß der direkte Weg von Jerusalem über Bêt-dschibrîn nach Gaza, wie es scheint, als Fahrstraße erst im 2. Jahrh. n. Chr. angelegt wurde, da die dort gefundenen antiken Meilensteine die Namen des Aurelius Antoninus und Aurelius Verus, der Neffen des Kaisers Hadrian tragen, welche i. J. 120 bezw. 145 als *Consules ordinarii* fungierten (S. 19).

Im 2. Kapitel wird das Heiligtum des Propheten Jonas in Ḥalḥûl besprochen. Nach einer bis ins 12. Jahrh. zurückgehenden Tradition glauben die Mohammedaner in der Moschee des Dorfes das Grab des Propheten Jonas zu besitzen. Aber „da sichere Reste einer Basilika bis jetzt nicht nachgewiesen werden konnten", so haben wir es hier wohl nicht mit einem altchristlichen Heiligtum, sondern mit dem Übergang eines jüdischen Heiligtums auf die Mohammedaner zu tun; denn eine spätere jüdische Überlieferung lokalisierte in Ḥalḥûl die Grabstätte des Propheten Nathan oder des Propheten Gad und der aragonische Rabbiner Isaak Chelo fand i. J. 1333 Ḥalḥûl von Juden bewohnt.

2 km südöstlich von Ḥalḥûl liegen die Ruinen Ḫirbet bêt-ʻênûn = Beth ʻAnoth Jos 16,59. Was jedoch der Verf. im 3. Kapitel (S. 38—47) über eine hier vermutete Kirche Johannes' des Täufers und über die Identifizierung des Ortes mit dem Tauforte Aenon Joh 3,23 schreibt, das fordert zum Widerspruch heraus. „Außer Fretellus (12. Jahrh.) stehen uns leider keine weiteren Zeugen für Bêt-ʻênûn zur Verfügung", muß er selbst gestehen, Und „Fretellus ist sonst ein recht unzuverlässiger Historiker". Dazu „widerspricht die Lokalisierung des biblischen Aenon in Bêt-ʻênûn der byzantinischen Tradition", nach welcher Aenon 8 römische Meilen südlich von Skythopolis lag. Auch will es zu dem in der Bibel gerühmten Wasserreichtum von Aenon nicht recht stimmen, daß die Quelle von Bêt-ʻênûn wenigstens im Sommer nur sehr spärlich fließt, so daß unser Forscher Mühe hatte, dort sein Pferd zu tränken. Hier scheint die Freude des Finders den sonst so kritischen Sinn des Gelehrten mitfortgerissen zu haben.

Glücklicher ist aber *M.* mit dem Nachweis (6. Kapitel, S. 109—117), daß die im Tale vor Hebron liegende Ruinenstätte Ḫirbet en-naṣâra mit ihrer am südöstlichen Fuße des Ruinenhügels sprudelnden Quelle Bîr en-naṣâra an die letzte christliche Siedlung in Südjudäa erinnert. Als „*fons beatae virginis*" wird die Quelle erwähnt bei *Odoricus de Foro Julii* (1320) und der Minorit *Anton Gonzales* fand hier (1667) im „Dorfe Mariens, wo

die hl. Jungfrau auf der Flucht nach Ägypten übernachtet habe", noch eine dreischiffige Kirche mit 3 Toren. „Im Innern der Kirche habe er an der Wand ein Gemälde gesehen, das Maria auf dem Esel mit dem Kinde und Joseph, der sie führte, darstellte". Daß diese Angaben auf einer „*antiqua traditio*" beruhen, wie sich *Quaresmius* ausdrückt, wird zutreffen. „Im Jahre 985 n. Chr. berichtet der arabische Schriftsteller Muḳaddasi aus Jerusalem, daß die ganze Gebirgslandschaft um Hebron herum den Namen naṣara getragen habe". Entscheidender wäre noch das Zeugnis der Madabakarte, wenn, wie *M.* anzunehmen geneigt ist, die südlich von der Mambrekirche sich findende Vignette einer Basilika, zu der die Legende fehlt, mit Sicherheit auf das zwischen dem byzantinischen Mambre und der Stadt Hebron liegende Marienheiligtum von Ḫirbet en-naṣara bezogen werden könnte. *M.* beschreibt dann noch die große (14 m lange, 6 m breite und 2 m hohe) Höhle am Ostabhange des Ruinenhügels und verweist im Anschlusse an diese Höhle und die an der Ruinenstätte haftende Tradition auf die topographisch merkwürdige Mitteilung der ehrw. *A. K. Emmerich*, welche erzählt: „Ich sah die hl. Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten, etwa eine Meile vom Walde Mambre, in einer geräumigen Höhle in der wilden Schlucht eines Berges einkehren". Im Verlauf ihrer Erzählung fügt sie noch weitere Einzelheiten hinzu[1]. Der Verf., welcher, wie sich anderwärts (S. 187) zeigt, den Mitteilungen der ehrw. *A. K. Emmerich* kritisch genug gegenübersteht, kann nicht umhin, zu bemerken, daß diese Vision sich zwanglos auf Ḫirbet en-naṣara lokalisiere.

Noch einmal kommt er im Verlaufe seines Werkes ziemlich ausführlich auf die Visionen der ehrw. *A. K. Emmerich* zu sprechen, da er im 15. Kapitel (S. 185—208) „Jaṭṭa, eine der zehn vermuteten Geburtsstätten Johannes' des Täufers" die Frage nach dem Geburtsorte des Täufers behandelnd für Jûṭa (Juṭṭa), heute Jaṭṭa, eine Lanze einlegt und „Hebron und Jaṭṭa wenigstens gerade soviel Recht zuerkennen möchte, wie dem jetzt von den Pilgern verehrten 'En karim bei Jerusalem" (S. 187). Seine Gründe sind der Hauptsache nach dieselben, wie wir sie bei *Th. Zahn* (Das Evangelium des Lucas. S. 81—96) finden. Was er aber zur Verteidigung der Gleichsetzung des lukanischen Ausdruckes εἰς πόλιν Ἰούδα mit Jûṭa, bezw. Juṭṭa, heute Jaṭṭa, über den Wandel der Emphatica ṭ in die Media δ neu hinzugefügt hat (S. 197—198),

[1]) Siehe Leben der hl. Jungfrau Maria. München 1852, S. 374—76; Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Regensburg 1858, 1. Bd. S. 136—7.

wird die Gegner nicht überzeugen. Dazu muß er neben dem Mangel einer Lokaltradition für Jaṭṭa auch den ungünstigen Umstand zugeben, daß er hier „sichere Spuren einer altchristlichen Kirche nirgends entdecken konnte“ (S. 186). Dies letztere Moment darf freilich, hierin hat *M.* wohl Recht, nicht über Gebühr betont werden, da ja die Umgebung von Jaṭṭa auffallend reich mit Kirchenruinen aus altchristlicher Zeit bedeckt ist und dann auch dort „das Suchen nach Basilikaresten von vornherein aussichtslos ist, wo sich arabische Siedlungen in eine alte Stadtruine eingenistet haben“, weil in diesem Falle „regelmäßig und zwar in erster Linie die aus besserem Material aufgeführte Basilika als erwünschter Steinbruch diente“. Ein Beispiel aus neuerer Zeit ist hiefür gleich das Schicksal der in Kap. 3 beschriebenen Basilika von Bēt-ʿēnūn, deren stattliche Reste *H. Zschokke* noch 1864 sah und die jetzt fast vollständig verschwunden ist, weil sie von den Bewohnern Hebrons zum Bau ihrer Häuser verwendet wurde (S. 39—40). Ob aber Jaṭṭa selbst in altchristlicher Zeit eine christliche Gemeinde oder ein christliches Heiligtum hatte, an dem eine Lokaltradition hätte haften können, erscheint fraglich, da nach *Eusebius*[1]) (und *Hieronymus*) der Ort ein sehr großes Judendorf war. Die Polemik gegen die Verteidiger von ʿEn-kārim (S. 205—6) ist insofern nicht ganz glücklich, als der Wert der Zeugnisse eines *Petrus von Sebaste* und eines *Theodosius* ungebührlich herabgedrückt wird. Diese Zeugnisse, sowie das hohe Alter von Mar Zakarjā, wofür auch *K. Schick* eintritt, scheinen doch das Bestehen einer altchristlichen Tradition für ʿEn-kārim wahrscheinlich zu machen, wenn dieselbe auch erst in der Kreuzfahrerzeit klarer und bestimmter auftritt. Andererseits wird jedoch, das werden wir dem neuen Verteidiger von Hebron-Jaṭṭa zugeben dürfen, die durch *Notker Balbulus* bezeugte Hebron-Tradition aus dem 10. Jahrh. auf eine ältere Tradition zurückzuführen sein, so daß wir schließlich vor einer zwiespältigen Tradition aus altchristlicher Zeit stehen. So bleibt die Frage nach wie vor eine offene, da weder die exegetischen noch die historischen Beweisgründe die eine oder andere Ansicht zur Evidenz beweisen. Möglich, daß die demütige Seherin von Dülmen einmal hier und anderwärts über die gelehrten Streiter den Sieg davonträgt.

Den breitesten Raum des inhaltsreichen Werkes nehmen, wie natürlich, ein das 4. Kapitel (S. 47—103): Die Konstantinsbasilika an der Abrahamseiche und der Monumentalbau von Ramet el-chalīl“ und das 8. Kapitel (S. 120—144): „Die Abrahamskirche

---

[1]) Onom. ed. *Klostermann* 108,8; ed. *Lagarde* 266,49.

über den Patriarchengräbern in Hebron". Man kann dem eifrigen Forscher für die sorgfältige Untersuchung und Beschreibung der denkwürdigen Ruinenstätte Ramet el-chalil und die den beiden Kapiteln beigegebenen reichen literarischen Nachrichten die Anerkennung nicht versagen. Referent kennt diese Stätten aus eigener Anschauung (14. April 1910) und ist darum mit umso größerem Interesse der eingehenden Darstellung des Verfassers gefolgt. Hoffentlich ist die Zeit nicht mehr fern, welche es ermöglicht, die noch strittigen archäologischen Probleme, welche sich an den Monumentalbau von Ramet el-chalil knüpfen, durch systematisch durchgeführte Ausgrabungen zu lösen. Dann wird sich zeigen, ob die neu aufgestellte Ansicht, daß wir es nicht mit einem heiligen Temenos (*V. Guérin*, *F. M. Abel*), noch weniger mit einem nach der arabischen Invasion mit dem Material der Konstantinsbasilika erbauten Chan (*Macalister*), sondern mit einem römischen Militärlager, etwa aus der Zeit Hadrians, zu tun haben, sich wird halten lassen, und ob *Guérin* und die Ingenieure des Survey, welche an dem 50 m östlich von Ḥaram gelegenen Ruinenhaufen noch die Spuren eines Narthex konstatieren wollten, sich getäuscht und zu vorschnell auf die Ruinen der alten Konstantinsbasilika geschlossen haben. Günstiger scheinen schon die Aussichten zu sein, daß die Abrahamskirche zu Hebron christlichen Besuchern ihre Tore öffnet[1]) und damit der archäologischen Forschung sich erschließt. Unterdessen aber freuen wir uns der vom Verf. gegebenen Beschreibung der heutigen Moschee (S. 124—130). Sie beruht nach seiner Mitteilung (S. 123 Anm. 2) „auf eigener Anschauung", da es ihm „durch eine List" gelungen ist, „*incognito*" die Moschee zu betreten und eine halbe Stunde ungestört sich darin aufzuhalten.

Das Buch des kühnen Forschers ist ein Weckruf zu Beginn einer neuen Ära im Hl. Lande. Mögen christliche Archäologen die mühsam begonnene Arbeit vollenden, und möge es auch den deutschen Katholiken, speziell der Görresgesellschaft, gegönnt sein, in schönem wissenschaftlichen Wetteifer mit den Katholiken anderer Länder an der Erforschung des Hl. Landes weiter zu arbeiten!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Christentum und Pädagogik.** Eine Auseinandersetzung mit Herrn Domdekan Dr. Kiefl von *Fr. W. Foerster*. E. Reinhardt, München 1920. 55 S. M 2.60.

---

[1]) Siehe die Zeitschrift „Biblica" des päpstlichen Bibelinstitutes Vol. I p, 166.

Bereits 1918 hatte Dr. *Kiefl* in einer Aufsehen erregenden Broschüre („F. W. F.s Stellung zum Christentum“, Donauwörth), sowie in 2 Aufsätzen des Pharus[1]) schwere Anklagen gegen den gefeierten Pädagogen erhoben. Wenn *F.* erst jetzt antwortet, so ist der Grund, wie er im Vorwort seiner Schrift sagt, seine „große Inanspruchnahme durch politische Aufgaben“. Inzwischen sind ihm aus katholischen Kreisen so viele und treffliche Verteidiger[2]) erwachsen, daß er „das von dieser Seite Gesagte und Gedeutete“ nur zu bestätigen braucht. Seine anregend geschriebenen Ausführungen bewegen sich hauptsächlich in dreifacher Richtung.

1) *Kiefl* hatte *F.s* Bekehrung im Jahre 1901 aus einem vorgefaßten System heraus als eine bloße Bekehrung zur amerikanischen Religionspsychologie eines *James, Starbuck* etc. hingestellt. Mit der Gesellschaft für eth. Kultur, die jede Religion ausmerzen will, habe er dadurch freilich in Widerspruch kommen müssen, allein die „Religion“, die *F.* selbst nun vertrete, sei eine dogmenlose Religion *à la Comte*, deren Symbole ähnlich wie die Erzeugnisse der Kunst wohl erziehliche Bedeutung, aber keinen metaphysischen Wert hätten. Nach *Kiefl* ist auch *F.s* Innsbrucker Bekenntnis zum Gottmenschen J. Chr. in diesem Sinne zu verstehen: Christus sei ihm nur der geniale Kenner der Lebenstragödie, von dem wir lernen können, wie wir zu Gott werden können.

Demgegenüber versichert nun *F.*, daß er „von dem Jamesschen Pragmatismus in keiner Weise beeinflußt worden sei“ (4), daß er „durch Lebensbeobachtung und Lebenserfahrung, sowie durch das Studium der Kirchenväter vom früheren Freidenkertum“ zu lebendigem Christentum sich bekehrt habe. Ausdrücklich betont er, daß er seit 1906 „die Gottheit Christi im Sinne der kirchlichen Lehre“ annehme (36), ebenso bekennt er sich offen „zur kirchlichen Lehre der Trinität, durch die allein die geheimnisvolle Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in der christl. Lehre erklärt werden kann“ (31). Gegen *Kiefl* aber erhebt er die schwere Beschuldigung, daß er seine Ansicht mit Zitaten aus *F.s* Freidenkerzeit zu beweisen suche, „ohne auch nur anzudeuten, daß es sich hier um Jugendprodukte“ handelt (9), die der reife *F.* jetzt als „blasphemisch-dumm“ (3), als „Jugendeseleien“ (6), „naheliegende Oberflächlichkeiten“ entschieden verurteilt (6, 7).

---

[1]) Vgl. Jhg. 1918 H. 10 u. 11/12.

[2]) Vgl. Prof. Dr. *Göttler* in Katech. Blätter 1918 H, 6/7; Hist.-polit. Bl. 162. B. S. 321 f; *L. Bopp* im Oberrh. Pastoralblatt 20. Jhg. S. 229 f 247 f, 21. Jhg. S. 30 f; *E. K. Winter* im Pastor Bonus 30. Jhg. S. 410 f.

2) Ein weiterer Vorwurf *Kiefls* war: *F.* wende, obwohl doch seine Werke in erster Linie für christl. Kreise bestimmt seien, die christl. Glaubenslehren immer nur als künstlerische Veranschaulichungen und Bilder des eigenen inneren Erlebens an. So bestehe nach ihm das „Heil der Seele" nur in der „Rückwirkung auf uns selbst" u. ä. *Kiefl* glaubte daraus schließen zu dürfen, *F.* stehe noch wesentlich auf dem Standpunkt des amerikanischen Pädagogen und Begründers der Bestrebungen für religionslose Ethik: *Felix Adler,* der ja auch für die Toleranz gegenüber der kirchlichen Tradition eintrat, nicht um sie zu erhalten, sondern um das Allgemein-Menschliche aus den konfessionellen Formen unversehrt herauszuschälen. *F.s* beständiges Anknüpfen an die christliche Terminologie sei nur „der gewollte Transformator für eine Irradiation der christlichen Gefühle auf Vorstellungswelten, die dem Christentum unendlich fern liegen"[1]).

*F.* beweist nun aus dem Vorwort der Jugendlehre, daß sein Werk in erster Linie nicht für christliche Kreise, sondern für die glaubenslose moderne Welt bestimmt ist. Aus Jugendkursen für die Kinder ungläubiger Eltern hervorgegangen, stellt es „einen Appell an die natürlichen Motive" dar, der freilich nach *F.s* wiederholter Versicherung ohne die religiöse Ergänzung und Krönung völlig unzureichend ist. Wenn er deshalb religiöse Lehren und Tatsachen als Gleichnisse des inneren Lebens gebraucht, so kommt darin nicht seine „persönliche Auffassung von den christlichen Dogmen irgendwie erschöpfend zum Ausdruck", sondern er will nur „seinem jugendlichen Auditorium von den Erfahrungen des Gewissens aus einen gewissen Zugang zur Religion eröffnen (13). Und nur weil Großstadtgeistliche vielfach mit eben solchen der Kirche entfremdeten Elementen zu tun haben, glaubte er auch ihnen in seiner Jugendlehre „einiges Material für die angewandte Sittenlehre zur Verfügung zu stellen" (10). Tatsächlich hat die Mehrzahl der katholischen Erzieher diese Absicht *F.s* verstanden. Auch die Begeistertsten unter ihnen gaben zu, daß *F.s* induktive, von den natürlichen Grundlagen ausgehende Erziehungsmethode wohl eine nützliche Ergänzung namentlich auf der Oberstufe darstelle, nie und nimmer aber die eigentliche christliche Erziehungsmethode ersetzen könne, die, weil ausgehend von Gottes positivem Gebot, deduktiv bleiben müsse.

3) Am längsten verweilt *F.* bei *Kiefls* Vorwurf: er sei ein leidenschaftlicher Gegner der christlichen Schule. *F.* erwidert hierauf, er sei im Gegenteil „auf Grund all seiner pädagogischen

[1]) Vgl. *Kiefl,* F.s Religionsphilosophie u. d. Katholizismus S. 56 f.

Erfahrungen und persönlichen Überzeugungen der unbedingteste Verfechter der christlichen Konfessionsschule" (15). Ebensowenig wie Staat und Kirche sei Schule und Kirche zu trennen. Wenn er trotzdem für die Trennung sich ausgesprochen habe, so seien staatsbürgerliche, nicht pädagogische Bedenken maßgebend gewesen. Er glaubt nämlich, daß bei dem gegenwärtigen Abfall vom Glauben, bei der bürgerlichen Gleichberechtigung der verschiedenen Weltanschauungen es nicht mehr angehe, „großen Minoritäten, die vielleicht morgen schon zu Majoritäten werden" (54), die konfessionelle Schule aufzuzwingen. Ein derartiger Zwang würde durch Hervorrufen einer starken Reaktion den Sieg der Wahrheit am längsten aufhalten. Gewiß hat die Kirche auch den „Lehrauftrag für die Kinder abgefallener Väter", allein nicht durch physischen Zwang wird sie den verlorenen Boden wiedergewinnen, sondern durch vorübergehendes Zurückgehen und Entfalten ihrer sieghaften geistigen Kräfte (53).

Zu diesem letzten Punkte sei bemerkt, daß *F.* hier wohl doch zu pessimistisch urteilt. Er tritt in seinen Ausführungen für die christliche Staatsschule ein, „wenn der Staat der überwältigenden Mehrheit nach aus Christen besteht". Nun beweisen aber neuere Ereignisse, daß diese Verhältnisse für Bayern (auch München) zutreffen. Man erwäge nur, daß in München nach Freilassung der Religion in den höheren Lehranstalten von 1000 Schülern kaum einer von der Freiheit Gebrauch machte. Und den 58.000 Münchener Eltern, die im August 1919 für die konfessionelle Schule eintraten, stehen nur 5000 Eltern gegenüber, die die religionslose Simultanschule verlangten. Ist das nicht eine „überwältigende Mehrheit" des christlichen Volksteiles? Und auf dem Lande liegen die Verhältnisse noch besser. So geht es unseres Erachtens nicht mehr an, hier von einer „drohenden Entrechtung der andersdenkenden Volkshälfte" zu sprechen, selbst wenn man mit *F.* von dem besonderen Rechtsanspruch der katholischen Kirche absehen und rein staatsbürgerliche Toleranzerwägungen gelten lassen wollte.

Von diesen geringen Bedenken abgesehen, können wir die Broschüre allen nur empfehlen, besonders denen, die *Kiefls* Ausstellungen gelesen haben. Sie werden aus *F.s* glänzender Beweisführung den Grundirrtum *Kiefls* erkennen, aus dem heraus alle seine Streitschriften verständlich werden: daß er nämlich das, was *F.* ausdrücklich als bloße Methode moderner „Heidenmission" betrachtet wissen wollte, in *F.s* prinzipiellen Standpunkt umgewandelt. Daß *F.* mit kluger Benutzung der natürlichen Motive den modernen, der Kirche entfremdeten Kreisen

die Wege zu positivem Christentum zu bahnen suchte, dafür gebührt ihm auch von unserer Seite nur Dank und Anerkennung. Zuzugeben ist, daß zahlreiche katholische *F.*-leser diese Absicht des Verfassers nicht verstanden. Durch bedenkliche Hintansetzung der metaphysisch-dogmatischen Grundlagen unseres katholischen Glaubens sowie seiner durch und durch übernatürlichen Struktur in eine verwerfliche positivistisch-naturalistische Richtung hineingeraten, erblickten sie in *F.s* Ausführungen nicht so sehr die klug berechnende „Heidenmission", als vielmehr eine erwünschte Betätigung ihrer eigenen verderblichen Ansichten. Insofern mag von einer „*F.* gefahr" in katholischen Kreisen die Rede sein. *F.* selbst kann dies nicht zur Schuld angerechnet werden. Denn nicht erst in der jetzt erschienenen Verteidigungsschrift, sondern bereits im Vorwort der „Jugendlehre" und überall, wo er von der Unzulänglichkeit der rein natürlichen Ethik mit Ausschluß des positiven Christentums handelt, hat er seine Absicht hinreichend klar auseinandergesetzt. Immerhin, wenn die nun beendigte[1]) Kontroverse *Kiefl-F.* mit diesem Mißverständnis aufgeräumt und den oben geschilderten katholischen *F.* lesern die von *F.* selbst eingestandene Unzulänglichkeit der rein natürlichen Ethik klar gemacht hat, ist neben all dem Bedauernswerten eines derartigen Streites doch wenigstens ein segensreiches Resultat zu verzeichnen und wir können für die Zukunft unbefangener und vorbehaltloser uns der wertvollen Mitarbeit des gefeierten Münchener Pädagogen freuen.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

---

**Volksfreund Gregory**, Amerikaner, Pfadfinder, Urchrist, deutscher Kämpfer. Von *Karl Josef Friedrich.* Mit Zeichnungen von *Ernst Müller-Gräfe* und unter Benutzung der Feldtagebücher Gregorys. Zweite vermehrte Auflage. Verlag Andreas Perthes A.-G. Gotha. Preis gebunden 6 Mark.

In überraschend kurzer Zeit ist eine Neuauflage dieser Gregory-Biographie notwendig geworden. Sicher lag der Hauptgrund in dem liebenswürdigen Charakter des Leipziger Professors und Weltenwanderers, der, seinen Leib in strenger Zucht haltend, sein Leben lang als ein Vorbild steter Hilfsbereitschaft, „Bindfaden, Hammer, Schraubenzieher, Nägel, Scheere, Verbandstoff"

[1]) Soeben hat *Kiefl* im Pharus abermals erwidert und eine Gegenschrift angekündigt (Pharus 5./6. Heft, S. 207). Wir müssen also abwarten.



immer in der Tasche bei sich trug, um überall, auf der Straße, der Eisenbahn einzuspringen, wo seine Hilfe nötig war. Der schließlich seine gelehrten Untersuchungen der Urhandschriften der Evangelien unterbrach und beinahe 70jährig als ältester Kriegsfreiwilliger auszog, um für seine zweite Heimat — er war von Geburt Amerikaner — den Heldentod zu sterben.

Wenn wir trotzdem das Buch nicht für katholische Volkskreise empfehlen können, so liegt der Grund in dem gänzlich überflüssigen Ausfall auf das Papsttum S. 37, sowie in der sehr irreführenden Bemerkung auf S. 52. Wenn hier *Friedrich* von einem Funde *Gregorys* berichtet, der mailändischen Handschrift Nr. 346, die Jesu den leiblichen Sohn des Joseph nennt, was ist damit bewiesen, zumal die Handschrift nach *Gregorys* Angabe aus dem 12. Jahrhundert stammt? Auch sonst macht sich der protestantische Charakter der Schrift allzuviel bemerkbar.

Ob die der 2. Auflage beigegebenen Federzeichnungen *Müller-Gräfes* seinen Wert als „Volksbuch" wesentlich erhöhen, scheint uns zweifelhaft. Das Volk liebt doch klare, durchsichtige Darstellungen, die den Text veranschaulichen, nicht solch dunkle Phantasien wie die *Müller-Gräfes*, zu denen er selbst eine ausführliche Erklärung beizugeben für nötig hielt.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

**Auf der Wetterwarte der Zeit.** Von *Franz Zach*. 8°. 237 S. Klagenfurt 1919, Verlag von W. Merkel. Preis (mit Teuerungszuschlag) brosch. K 13.20 = M 6.60; geb. K 19.20 = M 9.90.

Dr. *Zach*, der Schriftleiter der St. Josefs-Bücherbruderschaft in Klagenfurt, ist durch seine kulturhistorischen Essays längst über die engeren Grenzen seiner österreichischen Heimat hinaus bekannt geworden. Eine neue Sammlung solcher Essays bietet er dem Leser im vorliegenden Werke dar. Aus der Not der Zeit heraus sind sie entstanden und dazu bestimmt, für das deutsche Volk ein Weckruf zur sittlichen Wiedergeburt zu sein. Wohl etwas modern impressionistisch werden die tiefen Schatten der Kultur der Gegenwart und die schweren Kämpfe der deutschen Volksseele geschildert; grell zwar, doch leider nur zu wahrheitsgetreu sind die Streiflichter, welche der Verfasser auf die moderne Literatur und den unheilvollen Einfluß jüdischen Geistes auf das Glaubensleben und die Sittlichkeit des deutschen Volkes wirft. Die ganze Tragik der Schicksalsstunde unseres armen Volkes wird entrollt, doch nicht um in pessimistischer Hoffnungslosigkeit zu verzagen, sondern um mit Gottvertrauen den Weg zu einer schö-

neren Zukunft zu weisen. Zurück zum praktischen Christentum! das ist der Weg, der einzige Weg. Und diesen Weg weist der Kulturhistoriker den kranken Volksgenossen allen, indem er sie hinführt zur Hochwarte, von der allein das Heil noch kommen kann, zur Kirche des Gottmenschen. Mögen jene, die ehrlich die Wahrheit suchen, die Zeichen der Zeit verstehen lernen: „Der Weltkrieg war ein Ultimatum Gottes an Europa!“ (S. 237) Die Materialien aber, welche der Verfasser, ein guter Kenner des gegenwärtigen Literaturelends, im Kapitel: „Streiflichter auf die moderne Literatur“ (S. 67—109) bietet, werden auch unseren Predigern und Seelsorgern neue lehrreiche Einblicke in die Strömungen der Zeit, und nicht minder neue Anregungen zum Kampfe gegen dieselben geben.

Innsbruck. J. Linder S. J.

**Revue d'Ascétique et de Mystique** paraissant tous les trois mois. Première année 1920. Toulouse 9, rue Montplaisir 9 (Union Postale 15 Fr.).

Nachdem sich die moderne Psychologie auch der Erscheinungen des religiösen Lebens bemächtigt und die Wissenschaft der Religionspsychologie als einer empirischen, experimentellen und exakten Wissenschaft zu begründen wenigstens versucht hat, war zu erwarten, daß auch die alte theologische Wissenschaft dazu Stellung nehme. Sie tut es in der Weise, daß sie eine maßvolle empirische Forschung begrüßt und deren sichere Resultate willig annimmt, daß sie aber nicht in der reinen Empirie aufgehen will, sondern als einzig Richtiges die harmonische Verbindung von Erfahrung und Spekulation, von Induktion und Deduktion anstrebt. Sie hält dafür, daß eine Religionspsychologie ohne innigste Verbindung mit der eigentlichen Theologie notwendig Irrwege geht.

In diesem Geiste will die oben genannte Zeitschrift arbeiten. Eine derartige Revue muß heute, wo eine falsch geleitete Religionspsychologie verheerend wirkt, geradezu als notwendig bezeichnet werden. Artikel mehr allgemeiner Natur, wie sur la forme faible de l'oraison de simplicité oder qu'est-ce qu'une imperfection? wechseln mit mehr historischen z. B. l'abandon à la providence dans le livre de Job ab, Die Zeitschrift verspricht ebenso genau als ruhig und sachlich zu werden. Ihr Arbeitsprogramm empfiehlt sich nach dem Gesagten selbst.

Innsbruck. F. Hatheyer S. J.

# Analekten

**Zur Geschichte der englischen Blutzeugen des 16. Jahrhunderts. II**[1]**:** Der sel. Edmund Campion und Robert Turner. Wer den Spuren der Verehrung nachgeht, die dem sel. Campion, sofort nach seinem blutigen Tode anhebend und sich verbreitend bis über die Grenzen Europas hinaus zuteil wurde, wird an dem Namen des Rhetorikprofessors zu Ingolstadt *Robert Turner* nicht achtlos vorbeigehen können. Schon auf dem Titelblatt seiner hinterlassenen Reden und Abhandlungen heißt Turner ein Schüler Campions[2]; was er unter dessen Leitung an Redegewandtheit erworben, hat er zur Verherrlichung seines Lehrers benutzt, Turner verdankt man es außerdem, daß Campions kleine Schriften gesammelt und vor dem Untergang bewahrt blieben. Dazu war dieser Verehrer Campions seinerzeit ein nicht unbedeutender Mann, dessen Reden und Tun gewichtig zugunsten seines Meisters in die Wagschale fiel. Gehört Turner auch nicht zu den größten Heldengestalten unter den damaligen englischen Katholiken, so besaß er doch die Kraft, Vaterland und Familie um des Glaubens willen zu verlassen. Reicht er unter den Flüchtlingen aus Eng-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 42, 1918, 846—855.

[2]) Roberti Tvrneri viri doctissimi professoris in academia Ingolstadiensi Posthvma. Orationes XVII. Tractatus VII. Nusquam vnquam ante hac edita. Accesservnt Edmvndi Campiani Societatis Iesv martyris in Anglia, Orationes, Epistolae, Tractatus de imitatione Rhetorica à Roberto Tvrnero Campiani discipvlo collecta. Omnia nunc primum e M. S. edita. Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Kinckhes sub Monocerote. Anno M. DC. XV.

land und Schottland nicht an jene heran, die, wie *Englefield* oder *Shelley, Persons* oder *Lesley,* mit Rat und Feder in die Verhältnisse der Zeit bestimmend eingriffen, so behauptet er immerhin auf dem literarischen Kampfplatz seinen Rang als Verteidiger Maria Stuarts[1]). In den biographischen Nachschlagewerken Englands wie Deutschlands bleibt ihm deshalb seine Stelle gesichert[2]).

Den Beziehungen der beiden Männer genauer nachzugehen, als es in Campions Lebensbeschreibungen möglich ist, möchte sich der Mühe lohnen. Wir behandeln die beiden Fragen, wann und wo Campion und Turner einander näher traten, was Turner nach Campions Tod für dessen Verehrung geleistet hat. Vorausschicken müssen wir als Grundlage für das folgende einen Überblick über Turners Schicksale bis zu seiner Übersiedelung nach Deutschland; in diesen Abschnitt seines Lebens muß ja die Begegnung mit Campion fallen. Wir gestalten diesen Überblick etwas ausführlicher, als es für unsern nächsten Zweck notwendig wäre, denn gerade für diesen ersten Abschnitt im Leben Turners läßt sich manche Angabe der eben genannten Nachschlagewerke ergänzen oder richtig stellen, Turners Briefe bieten dazu eine Fülle von unbenutzten Angaben[3]). Über die englischen Flüchtlinge in Belgien ist neuerdings viel geschrieben worden[4]); auch die ihres Glaubens willen Verbannten in Italien, Spanien, Deutschland verdienen es, daß man ihnen Aufmerksamkeit schenkt.

I. Robert Turners Familie war zur Zeit seiner Geburt ansässig zu Barnstaple in Devonshire, wohin sie aus Saint Andrews

---

1) Maria Stuarta, Regina Scotiae, dotaria Franciae, haeres Angliae et Hyberniae, martyr Ecclesiae, innocens a caede Darleana. Vindice Oberto Barnestapolio . . . Ingolstadii Anno M. D. LXXXVIII. (Widmung an Kardinal Allen).

2) *Thompson Cooper* in Dictionary of National Biography 57, London 1899, 353 f; *Knöpfler* in Allgemeine deutsche Biographie 39, 24 f. Die beste Lebensskizze bei *A. Steinhuber*, Geschichte des Kollegium Germanicum Hungaricum in Rom I, Freiburg 1906, 282 f.

3) Roberti Turneri Devonii oratoris et philosophi in academia Ingolstadiensi epistolae, quae reperiri potuerunt, additis centuriis duabus posthumis, Antehac nusquam coniunctim editae, Coloniae Agrippinae, Apud Ioannem Kinckhes sub Monocerote. Anno M. DC. XV.

4) *Rob. Lechat S. J.*, Les réfugiés anglais dans les Pays-Bas espagnols durant le règne d'Elisabeth (1558—1603), Louvain 1914. Uns unerreichbar war *P. Guilday*, The english catholic refugees on the Continent (1558—1795) Vol. I. London 1914.

in Schottland eingewandert war[1]). Das Geburtsjahr wäre nach *Knöpfler* zwischen 1530 und 1540 anzusetzen[2]). Wenn man hört, wie er am 13. Mai 1599 in der Aula der Grazer Akademie seine Gebrechlichkeit schildert, möchte man allerdings einen hochbetagten Greis in ihm vermuten[3]). Allein Kardinal *Steinhuber* sagt uns, daß Turner bei seinem Tod (am 28. November 1599) erst 53, bei seinem Eintritt ins Deutsche Kolleg zu Rom 1575 bereits 29 Jahre zählte[4]). Diese bestimmte Angabe wird sich wohl auf die Register des Deutschen Kollegs gründen, als Turners Geburtsjahr ist also 1546 anzusehen.

---

[1]) quod si quis me excluserit Anglum, contendam sacramento, me Scotum esse. Ad id nisi satis fuerit, me cooptatum fuisse a Revmo Rossensi [Joh. Lesley, Bischof von Roß], vixisse cum Scotis familiarius ubique quam cum Anglis, Reginam observare Scotam, amicos colere ubique Scotos, adferam illa graviora: cognomen me habere Scoti, avum Scotum. Nam Turnerorum gens non fuit fortasse potius ex Angliae Devonia, quam ex Sanctandreopoli Scotiae, cum Turneros ante quinquaginta annos non viderit Devonia, viderit Sanctandreopolis a memoria Fergusi. Turner an Ninian Winzet, Epistol. II n. 73 p. 221.

[2]) Allg. deutsche Biogr. 39, 24. *Cooper* sagt über das Geburtsjahr gar nichts.

[3]) . . . hac aetate praecipitata ac paene extrema, cum cadat vox, fluat memoria, caligent oculi, torpeant manus etc. *Roberti Turneri* viri doctissimi, professoris in academia Ingolstadiensi orationum vol. 2, Köln 1615, 41.

[4]) A. a. O. I 282. 283. Nach *Steinhuber* ist Turners Todestag der 24. November. — In einem Brief nach Eichstätt nennt sich Turner *triginta trium annorum senex* (An Joh. Vogel in Eichstätt, Epist. II n. 134 p. 318) — heißt das, er habe schon mit 33 Jahren graue Haare gehabt? — dieser Brief aber muß ins Jahr 1586 fallen. Vgl. *H. Schreiber*, Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau 2, Freiburg 1859, 316. *Schreiber* hat übrigens diesen Brief Turners über seine Berufung nach Freiburg übersehen und auch deshalb die Geschichte dieser Berufung nicht einwandfrei dargestellt. Nach Turners Brief verhielt sich die Sache, wie folgt: Als in Freiburg die Philosophie des *Ramus* einzudringen drohte, wandte sich die Universität an den Rektor des Deutschen Kollegs um einen Philosophieprofessor, der zugleich ein tüchtiger Redner sei. Der Rektor antwortete, er habe niemand zur Verfügung, wies aber auf Turner hin, der *non ita pridem* nach Baiern gezogen sei. Darauf wandte die Akademie sich an Turner.

Seine höheren Studien begann Turner zu Oxford, wo er Mitglied des Exeter College war[1]). Über seine Oxforder Zeit scheint jedoch nichts näheres bekannt zu sein. *Cooper* bringt zwar eine Stelle bei, in der nach seiner Ansicht Turner sich wüsten Treibens in jenen Jahren anklagen soll[2]). Allein *Cooper* hat die Überschrift des Schriftstückes, aus dem jener Satz stammt, nicht beachtet, er hätte sonst gesehen, daß Turner hier nicht in eigenem Namen, sondern in der angenommenen Person eines Freundes redet[3]). Das ‚ich', das hier über seine Jugendstreiche Bekenntnisse ablegt, hat sich also allerdings von dem stilgewandten Turner die Worte zurechtschneiden und auf die Zunge legen lassen, ist aber nicht Turner selbst. Der bewunderte Humanist pflegte auch sonst für andere Reden zu schreiben, die von diesen im eigenen Namen vorgetragen wurden. Wollte man alles, was in diesen Erzeugnissen in der ersten Person gesagt wird, auf Turner beziehen, so könnte man zu merkwürdigen Ergebnissen kommen. Auffallend ist es, daß Turner, wo er von seinem Bildungsgang redet, sich als Zögling der Pariser Universität bezeichnet; dort habe er das System des *Ramus* kennen gelernt, das er dann aufgegeben habe[4]).

Turner stammte aus einer kalvinistischen Familie[5]). Der Zeitpunkt seiner Rückkehr zur katholischen Kirche läßt sich ungefähr daraus abnehmen, daß Turner einmal schreibt, sein Übertritt sei vor 17 Jahren geschehen[6]). Der Brief, in dem sich diese Äußerung findet, trägt nun freilich kein Datum; aber er wurde von Ingolstadt aus geschrieben, wohin Turner erst 1582 übersiedelte, und er findet sich in der Briefsammlung, die Turner als

---

[1]) *Cooper* a. a. O. 353.

[2]) Könnte ich, heißt es da, meine Jugendzeit noch einmal erleben! Non ego nunc, ut antea, aetatem meam in nugis (ne quid gravius dicam) Oxonii apud homines haereseos crimine obstrictos, neque in fabulis domi apud homines nulla politiori literatura excultos, otiose, turpiter, nequiter contererem! Epist. II n. 78 p. 230.

[3]) Rogatus ab amico hanc scripsi, praefigendam thesibus iuris, quas defendendas mandarat, ebd. 229.

[4]) Er läßt den Rektor des Germanikums nach Freiburg schreiben (vgl. S. 462 Anm. 4) exisse in Bavariam Turnerum quendam philosophum, theologum, oratorem, qui in Calvini schola natus et in Parisiensi academia educatus, Rami omnia placita et noverit et contempserit. Epist. II n. 134 p. 317.

[5]) Vgl. die vorige Anm.

[6]) Epist. I 15 p. 31.

Ingolstädter Professor 1584 veröffentlichte[1]). Also muß die Konversion den Jahren 1565 bis 1567, somit etwa dem 20. Lebensjahr, zugewiesen werden. Damit stimmt überein, was Turner anderswo sagt, er habe „in früher Jugend" dem Kalvinismus entsagt[2]). Die Folgen dieses Schrittes waren für den Übergetretenen zunächst die bleibende Trennung von Eltern und Geschwistern[3]). Ein besonders eifriger Kalviner war sein Bruder Emmanuel; auf einer Reise, die Emmanuel Turner von Genf aus durch Deutschland ausführte, schrieb er an Robert Turner von Ulm und Prag aus, um ihn für Calvin zurückzuerobern und kündigte dem Bruder auf dessen Ablehnung hin in schroffster Form allen Verkehr auf[4]). Dieser Bekehrungsversuch fällt, wie es scheint, in die erste Zeit von Turners Übersiedelung nach Deutschland: als er schon Professor in Ingolstadt war, wiederholten sich ähnliche Angriffe, wahrscheinlich wieder von Seite der Familie. Robert antwortete, er sei in Wirklichkeit, was man ihn geschmäht habe, ein Papist, und werde es bleiben, und er sei bereit, seinen Glauben nicht nur vor den Menschen mit Worten, sondern auch mit seinem Blut vor dem Himmel zu besiegeln. Wenn er, um der Kirche anzugehören, von seinem Vater sich getrennt habe, und jetzt wiederum von der (wohl noch lebenden) Mutter sich trenne, so sei es doch augenscheinlich ein törichter Versuch, jetzt nach 17 Jahren noch einen Angriff auf seine Standhaftigkeit zu versuchen[5]). Auch

---

[1]) Epistolarum *M. Antonii Mureti* J. C. liber. Nunc demum auctus et . . . repurgatus. Cui accesserunt epistolae aliquot D. *Roberti Turneri* ethices et eloquentiae professoris in academia Ingolstadiensi. Ingolstadii, Ex officina typographica Davidis Sartorii. Anno salutis CIↃ. IↃ. XXCIV n. 15 p. 247.

[2]) me magnam aetatis partem fuisse apud Calvinistas, et tenellum adhuc evomuisse illud venenum. An Martin Dumm nach Straubing, Epist. I n. 22 p. 45.

[3]) S. die folgenden Anm.

[4]) Postquam viderat me nullis modis posse induci in mentem, quam putabamus ego pessimam, ille optimam, me perstringit sacerdotem proditorem, hominem ex faece, iuratque fore, nullis blanditiis me, ut invisat et sermone suo dignetur. Quod iurat praestat. Epist. II n. 167 p. 385.

[5]) Papizo (tua te voce iugulo) et papizabo; idque tam serio, ut paratus sim hanc fidem consignare non solum hominibus verbo, sed coelitibus etiam sanguine. Nonne vides istud? Contempsi patrem, contemno matrem, contempsi tua (das Vermögen?), contemno tuos (die Calvinisten), ut totus et tutus sim in hac arca Noë. Et iam si diis

sonst zeigt Turner sich als ebenso entschiedenen Katholiken, wie ausgesprochenen Gegner Kalvins. Er gehöre ganz und gar der Kirche, schreibt er kurz vor Antritt seiner Ingolstädter Professur, und das so von Herzen, daß er sich nicht für einen aufrichtigen Katholiken halten würde, wenn er nicht daran arbeite, Calvins babylonischen Turm zu stürzen oder doch zu erschüttern[1]).

Als Turner so schrieb, hatte er seine Standhaftigkeit zu erproben reichlich Gelegenheit gefunden. Außer der Trennung von Vater und Mutter trug ihm sein Übertritt in der Heimat das Gefängnis und darauf die Verbannung ein, deren hartes Ungemach er 1580 schon seit 10 Jahren zu ertragen hatte[2]). Es begann darauf für ihn ein bewegtes Leben. „England, Flandern, Frankreich, Italien, schreibt er später, ein gutes Stück von Deutschland, hab ich durchwandert, Kriegsdienste tat ich ein Jahr zur See in Frankreich, ungefähr zwei Jahre zu Land in den Niederlanden, an drei Höfen nahm ich Dienste. Die Welt habe ich gesehen, die Weit verachten gelernt", im Hinblick auf seine Welterfahrung und die überstandenen Mühsale kam er sich im reifen Mannesalter schon wie ein Greis vor[3]).

Das Kriegshandwerk war Turners Sache nicht. Es zog den Mann der Wissenschaft wieder zu den Büchern, den Engländer zum Dienst des Vaterlandes, den eifrigen Konvertiten zum Dienst der Kirche. Im Jahre 1572 eröffneten sich ihm die Pforten der Anstalt, in der er seinem edlen Streben Genüge leisten konnte, freilich nur um den Preis neuer Opfer. Aus den unscheinbarsten Anfängen hervorgegangen, in einem elenden Gebäude unterge-

---

placet, tu post decimum septimum annum tibi sumis partes movendae huius constantiae. Epist. I n. 15 p. 31.

[1]) Ecclesiae sum totus, idque tam serio, ut me non putem sincere catholicum, nisi quid moliar ad evertendam aut certe commovendam Calvini turrim Babilonicam. Epist. I n. 22 p. 45.

[2]) Robertus Turnerus presbyter domi carceris, foris exilii decennalis molestias peracerbas passus, beginnt eine Bittschrift an Gregor XIII vor seiner Abreise nach Deutschland. Epist. II n. 1 p. 76; vgl. ebd. 151.

[3]) Obivi Angliam, Flandriam, Galliam, Italiam, maximam Germaniae partem, miles bello maritimo in Gallia annum, bello terrestri in Flandria duos annos plus minus, feci stipendia in tribus aulis aulicus, vidi mundum, odi mundum. Ut iam meae adolescentiae maturitas, vel potius senectus, si cogites terras visas labores exantlatos (nam triginta trium annorum senex sum), quaerat, non ubi vivat splendide, sed ubi moriatur sancte. An Joh. Vogel, Epist. II n. 134 p. 318.

gebracht, mit beständiger Geldnot trotz äußerster Einschränkung der Bedürfnisse ringend, war das Englische Kolleg zu Douai, die Pflanzschule von Missionären und Martyrern, in seiner Enge und Armut ein wahres „Faß des Diogenes“[1]). Für den Gründer des Kollegs, den spätern Kardinal *William Allen*, kam Turners Ankunft freilich sehr gelegen. Zeigten sich die Theologen von Douai auf theologischem Gebiet ihren protestantischen Gegnern in England vollauf gewachsen und überlegen, so entbehrte hingegen der Vorwurf, daß es den englischen Katholiken an Stilisten und Rhetoren fehle[2]), nicht ganz der Begründung. *Allen* vertraute also gern dem wortgewandten Humanisten die rednerische Ausbildung seiner Zöglinge an, indem er ihn zum Lehrer der Beredsamkeit bestellte. Außerdem besaß er jetzt in Turner eine Kraft, die bei öffentlichen Disputationen und andern Feierlichkeiten das Kolleg auf dem Gebiet der Beredsamkeit mit Glanz vertreten[3]), und ein Dankschreiben an einen Fürsten, eine Bittschrift an einen Kardinal mit dem prunkvollen sprachlichen Gewand ausstatten konnte, das auf die Augen der damaligen Welt so viel Eindruck machte[4]). Das Kolleg zahlte seinem Lehrer der Redekunst diese Dienste reich-

---

[1]) Non desunt, qui nobis ignominiam et infamiam infligere conantur, quod parietibus squalentibus inclusi tanquam in Diogenis antro, i. e. (ut illi interpretantur) in obscuro loco latitantes obscuri sedem nostrarum fortunarum fiximus. Turner, Rede auf Philipp II von Spanien, gehalten zu Douai. Orationum II 36. Kurz vorher heißt ebd. das Kolleg „forma turpi horridum“.

[2]) Sed in hoc meo iucundissimo otio cum latito, ecce vobis aliquos ex schola nescio qua homunciones, ea vultus vestisque conformatione, ut Socraticos putares, ea oris pectorisque acerbitate, ut Cynicos iurares, qui nos ut obscuros acerbissima oratione perstringunt et nulla ne levi quidem eruditione tinctos asperrime exagitant, ut sit iam in oratorum palaestram et spatia descendendum cum privatae existimationis discrimine, vel ab oratorum palaestra et spatiis discedendum cum publica collegii infamia. Ebd. 17.

[3]) Beispiele sind (ebd. II 16—36) die Rede auf den Wohltäter des Kollegs, König Philipp II von Spanien, *a quo omnes spirandi et sperandi rationes suspensas habemus* (ebd. 19) oder das Praeludium zu einer juristischen Disputation ebd. 114—117. Eine Scherzrede auf Fastnacht, ebd. 70—78.

[4]) Dankschreiben an den Herzog von Baiern, der das nach Rheims verlegte Kolleg unterstützt hat, Epist. II n. 10 p. 113. Bittschrift des Englischen Kollegs an Kardinal Morone, um eine päpstliche Geldhülfe zu erlangen. Ebd. II n. 21 p. 130.

lich zurück. Der Lehre und dem Beispiel *Allens*, gestand Turner später, verdanke er alles, was er geworden sei[1]).

Im Jahre 1574 empfing Turner die Priesterweihe[2]), bald darauf verließ er das Englische Kolleg für immer. Er hatte nämlich in lateinischen und englischen Schriften, die viele Leser fanden, Maria Stuart verteidigt[3]); diese Schriften erregten die Aufmerksamkeit des unermüdlichen Anwaltes der Schottenkönigin, des Bischofs von Roß John Lesley und er lud ihren Verfasser zu sich nach Paris ein, um sich seiner gewandten Feder zu bedienen. Turner folgte dem Rufe und war eine Zeit lang Lesleys Tischgenosse[4]). Allein trotz seiner anfänglichen Begeisterung für Lesley, der er in einem Schreiben an Allen überstarken Ausdruck gibt[5]), hat Turner diesen Schritt und die Trennung vom Englischen Kolleg später tief bereut. Er dachte an das Kolleg zurück wie an ein verlorenes Paradies, und verfolgte mit heiligem Neid die Berichte über die Tätigkeit u. Leiden der Seminarpriester in England[6]).

---

[1]) cum ego, quidquid sum, et quisquis sum, fluxerim ex tua voce, ex tua quadra, ex tuo exemplo, ex tuo cubiculi recessu (duobus enim annis interius, quam reliqui vidi latentes virtutes, quas summi Pontificis summa prudentia posuit in theatro) . . . Widmung seiner Maria Stuarta (s. oben S. 461) an Kard. Allen.

[2]) The first and second Diaries of the English College at Douay, ed. *Thomas Francis Knox* (Records of the English Catholics under the penal laws I) London 1878, 5 bei *Cooper* a. a. O.

[3]) Famae bonaeque existimationis reginae Scotiae, qua res Anglicae et Scoticae pene nitebantur, defendendae scriptisque partim Anglicis partim Latinis (quae iam leguntur passim) vindicandae a convicio haereticorum, operam navavit. Bittschrift an Gregor XIII. Epist. II n. 1 p. 76.

[4]) Ebd.; vgl. Epist. I n. 9 p. 18. Lesley landete Januar 1574 in Frankreich, ist spätestens am 24. Februar in Paris, bleibt dort ungefähr ein Jahr, geht dann nach Rom (*T. F. Henderson* in Dictionary of National Biography 33,96). Ein Brief Turners nach Courtray, datiert *nonis Aprilis*, in dem er es als *„certissimum“* bezeichnet, *„me post mensem cogitare Lutetiam“* (Epist. II n. 122 p. 296) muß also am 5. April 1574 geschrieben sein. Damals drohte infolge des Drängens der englischen Regierung die Auflösung des Kollegs von Douai (Turner ebd.): vgl. *Lechat*, Les réfugiés 105 f. Turners Flucht hängt damit zusammen.

[5]) Epist. I n. 9 p. 19; II n. 77 p. 228.

[6]) Quanti emerem usuram unius diei positae in oculis, in osculis, in sermonibus, in evangeliis illius sanctae turbae, quae apud te

Unterdessen arbeitete er bei Lesley für die Schottenkönigin und die Kirche *diu, serio, libenter*[1]).

Die engere Verbindung des Staatsmannes und des Humanisten dauerte indes nicht lange. Bei der inneren Zerrissenheit Frankreichs durch die Hugenottenkriege sah der Bischof von Roß bald, daß er von dorther keine Hilfe für sein Vaterland hoffen könne. Im Jubiläumsjahr 1575 wandte Lesley sich deshalb nach Rom. Turner begleitete ihn dorthin; die Erwägung, daß seinen Studien in Rhetorik und Philosophie ohne die Theologie der rechte Abschluß fehle, veranlaßte ihn zu dem Entschluß, in der Hauptstadt der Christenheit diesem Mangel abzuhelfen[2]). Durch Vermittlung des Kardinals Morone, des Protektors von England, erhielt er zuerst Unterkunft im Englischen Hospiz und nach einigen Monaten die Aufnahme ins Deutsche Kolleg[3]). Das Germanikum bot ihm Ersatz für Douai, er bezeichnete es später als sein höchstes Glück, Germaniker gewesen zu sein[4]). Am 11. Juni 1580 war er in Rom noch Zeuge der feierlichen Übertragung der Reliquien des hl. Gregor von Nazianz[5]), den folgenden 1. Juli hatte er als Tag des Abschieds von der ewigen Stadt ins Auge gefaßt[6]).

---

(wohl W. Allen) alget tibi, sudat Ecclesiae? O paradisum, quam quoties cogito, toties persequor detestatione meum serpentem, meum pomum, quae me inde exturbarunt. Nihil mirum, si extra illa septa curae ex curis nexae me coquant premantque undique ... Nulla mihi hic consolatio, nisi in vestrae vitae morte, aut potius in vestrae mortis vita. Audio et lego aliquando in hoc recessu vestras lacrimas, cineres, cilicia, plagas, carceres, eculeos, mortes. Dum audio et lego, est luctus primum de lucta, triumphus deinde de victoria. Epist. II n. 68 p. 212 f ans Rheimser Seminar.

[1]) Bittschrift an Gregor XIII a. a. O. 76. Unter Turners Briefen ist wohl zweifellos in Lesleys Namen verfaßt ein Schreiben an Maria Stuart Epist. II n. 4 p. 82. Ferner eine Vorrede zur schottischen Geschichte von Lesley (*Joa. Leslaeus*, De origine, moribus et rebus gestis Scotorum libri X, Romae 1578); ebd. n. 5 p. 87—106; das Schreiben an König Sigismund von Schweden mit Übersendung der 1578 zu Rom gedruckten schottischen Geschichte Lesleys, ebd. n. 6 p. 106—9.

[2]) Bittschrift an Gregor XIII a. a. O.; Brief an Allen II n. 16 p. 522.

[3]) Vgl. eine Bittschrift an Morone, Epist. II n. 22 p. 135.

[4]) In rebus meis id duco summum, fuisse aliquando Collegii Germanici alumnum Epist. II n. 161 p. 376.

[5]) Vgl. diese Zeitschrift 42, 1918, 441 ff.

[6]) Schreiben an Fitzherbert nach Bologna Epist. II n. 28 p. 148.

Turner war damals nach Abschluß seiner theologischen Studien ein viel umworbener Mann. Man verlangte ihn nach Padua man suchte ihn in Rom festzuhalten, er erhielt Einladungen nach Polen und konnte, wenn er wollte, zu Lesley nach Paris zurückkehren. Gregor XIII sandte jedoch den Zögling des deutschen Kollegs nach Deutschland[1]). Im Namen des Baiernherzogs Wilhelm V trat der bayrische Rat Erasmus Fend mit Turner in Unterhandlungen, um ihn als Professor für Ingolstadt zu gewinnen[2]). Auf der Reise nach München blieb er etwa fünf Monate in Padua und erlangte dort den Doktorgrad[3]). Nachdem vom Baiernherzog das nötige Reisegeld angekommen war[4]), machte er sich im tiefen Winter 1580 auf die Reise nach München[5]). In Campions Todesjahr 1581 trat er seine Ingolstädter Professur an[6]).

---

[1]) Etsi me ambiant Paduae et Romae amplissimi viri, tamen cum Pontifex interponat authoritatem meque mandatu suo extrudat in Germaniam aut partes infectas haeresi ... An Erasmus Fend, Epist. I n. 4 p. 6 f. Quod Ingolstadio Lutetiam, Vendium ne naevo quidem notum, postposuerim Rossensi perspecto iam ipsis medullis, ac promissis statis humanissime elicitus in Poloniam, mallem omnibus repugnantibus ac mala male ominantibus surrepere in Bavariam. R. Turneri Roma in Bavariam proficiscentis hodoeporicon, in Posthuma 2, 138. — Die Aufnahme eines Engländers ins Deutsche Kolleg braucht unter den damaligen Verhältnissen nicht zu überraschen. *Steinhuber* I 49 ff.

[2]) Hodoeporicon a. a. O. 136. Über Fend vgl. *Lossen* in Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften 1891, 145 ff. Il Duca di Baviera, schreibt der Kardinalprotektor von Deutschland Lud. Madruzzo am 23. April 1576, ha buoni ministri e pratici, in spetie ha Erasmo Wendio, che è di molta autorità. Nuntiaturberichte aus Deutschland 1572—85, 2, Berlin 1894, 16.

[3]) Achilles (Gagliardi S. J.) war dabei der Promotor, hodoepor. 148. Drängen seiner Freunde, daß er die Grade sich verschaffe. Epist. II n. 28 p. 150.

[4]) Hodoeporicon 137.

[5]) Ebd.; einige auf der Reise in Trient und Innsbruck geschriebene Briefe Epist. II n. 69—71 p. 214 ff.

[6]) *Mederer*, Annales Ingolstadiensis academiae II, Ingolstadt 1782, 68. Irrig ist es, wenn *Cooper* a. a. O. 353 ihn erst 1576 nach Rom reisen und dort im Deutschen Kolleg klassische Sprachen vortragen läßt, oder wenn *Knöpfler* a. a. O. 24 seine Priesterweihe nach Rom, seine Abreise von dort ins Jahr 1579 verlegt.

II. Wo und wann sind nun Turner und Campion in nähere Beziehung getreten? Nach *Cooper* läßt es sich nicht ausmachen, ob Turner in Oxford oder Rom Campions Schüler gewesen [1]). Allein wenn nur zwischen Oxford und Rom die Wahl bliebe, so würde man sich unbedingt für Oxford entscheiden müssen; als Campion nach Rom berufen wurde, bereitete er sich auf die englische Mission und das Martyrium vor; er brach am 25. März 1580 von Prag nach Rom auf, kam nach der Abreise von dort am 30. Mai 1580 in Rheims an, setzte über den Kanal am 24. Juni 1580, sein Aufenthalt in Rom dauerte, wie er selbst am 30. April schrieb, nur 8 Tage [2]). So sagt denn auch *Steinhuber*, in Oxford habe Turner „den berühmten Edmund Campion zum Lehrer der Beredsamkeit" gehabt.

Nun kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Turner als Student in Oxford den Vorträgen des damals berühmten Rhetorikprofessors lauschte, den er noch später Orakel und Mirakel von England nennt und im Hyperbelstil der damaligen Zeit als einen Cicero in lateinischer, einen Demosthenes in englischer Rede bezeichnet [3]). Solch begeisterte Äußerungen deuten darauf hin, daß Turner nicht nur aus zweiter Hand Kunde von Campions Rednergabe hatte, sondern ihre Wirkung in der eigenen Ergriffenheit erfahren hat.

Allein kann Turner nur in Oxford Campions Schüler gewesen sein, und liegt ein Beweis vor, daß die beiden Männer in Oxford sich auch persönlich nahe traten? Die beiden trafen sich auch später wieder in Douai. Campion hatte dort seinen Platz als Schüler unter den Theologiestudenten, während Turner den Lehrstuhl der Beredsamkeit einnahm. Allein Turner erkannte den Theologiestudenten als seinen Meister in stilistischer Beziehung an und verschmähte es nicht, seine schriftlichen Ausarbeitungen von Campion sich durchsehen und verbessern zu lassen. Das sagt

---

[1]) A. a. O. 353.

[2]) Vgl. *J. H. Pollen*. The journey of Bl. Edmund Campion from Rome to England in The Month XC, 1897, 243—264.

[3]) In Anglia Patres e Societate Jesu mira praestiterunt. Nullus, cum fueram ego Leodii, captus fuit: ac tam frequens populus sequebatur illorum conciones, ut frequentia indicaret rem; nunc quatuordecim dicuntur capti et in reliquis Campianus. Spero falsum esse. Nam Campianus oraculum fuit Angliae, ac adeo miraculum. Nosti hominem; si latine fuerit Tullius, Anglice fuit Demosthenes. An Winzet von München aus. Epist. II n. 74 p. 223. Ernst von Baiern und mit ihm Turner war in Lüttich Juni 1581. S. *Riezler*, Gesch. Baierns IV 639.

Turner selbst in einem Schreiben aus Eichstätt vom 25. Februar 1591, in dem er sich weigert, einem Schüler dieselbe Gefälligkeit zu erweisen, die früher in Douai Campion ihm selbst erwiesen habe. Es sei ihm das unmöglich. Denn er selbst habe allerdings damals in Douai schon die genügende Vorbildung besessen, so daß die bloße Durchsicht und die schriftlichen Verbesserungen Campions ihm Wegweiser genug gewesen, während jener Schüler, beim Mangel an Vorbildung des mündlichen Unterrichtes nicht entbehren könne, den zu erteilen ihm jetzt unmöglich sei [1]). Unseres Erachtens beziehen sich jene Äußerungen, in denen Turner sich als Schüler Campions bekennt, auf ihr Zusammensein im Englischen Seminar zu Douai.

III) Doch sei dem, wie ihm wolle, Turner war jedenfalls ein dankbarer Schüler. Als er Campions bekanntes Büchlein, die Decem rationes [2]) in seine Hand bekam, äußerte er sich ganz begeistert. „Hast du", schrieb er an *Anton Welser*, „jene ‚Gründe' Campions gelesen? Welche Gedrungenheit des Stils, welche Gründlichkeit in der Sache, welch gutes Latein! Ich habe nie etwas schöneres in dieser Art gesehen. Nach meiner Ansicht wird dies Büchlein der Nachwelt als ein Juwel gleich dem Schriftchen des Vinzenz von Lerin gelten. *Whittacker* hat einige Possen gegen ihn vorgebracht [3]), aber, wie ich höre, ist dem Possenreißer bereits geantwortet worden [4]). Aber von wem? Von einem Engländer? Franzosen? Ordensmann oder Laien? Ein Exemplar der Antwort ist beim Jesuitenrektor (von Augsburg), sieh es dir an und schreibe mir gefälligst, was und wie er geantwortet hat" [5]).

[1]) Qui tua causa omnia volo, istud de N. cuiusquam causa nego me posse. Neque mea vox potest illi semper esse praesens, ut Campiani manus Duaci mihi. Ego ita eram paratus ab arte et usu, ut Campiani manus mihi fuerit satis: ille ita undique imparatus, ut mea illi vox vix ac ne vix quidem sit futura satis. Illustri Domino N. Ingolstadium. Epist. II n. 192 p. 417.

[2]) *Spillmann*, Die englischen Martyrer II², Freiburg 1900, 256.

[3]) *Guil. Whitaker*, Professor Cantabrigiensis, ad X rationes Edmundi Campiani Jesuitae christiana responsio. Cantabrigiae 1581.

[4]) *Joan. Duraeus S. J.* Scotus. confutatio responsionis Guil. Whitakeri . . . Paris 1582; Ingolstadii 1585. Näheres über die Kontroverse bei *Sommervogel*, Bibliothèque II 593 f; III 304; *Aug. de Roskovány* Romanus Pontifex II, Nitriae et Comaromii 1867, 464 ff.

[5]) Legistin' illas P. Campiani rationes? Quam pressae? quam solidae? quam latinae? nihil vidi hoc in genere elegantius. Puto plane hunc libellum, tanquam illum Vincentii commentariolum fore

Der Vergleich mit Vinzenz von Lerin hat nun reilich nicht Stand gehalten. Wohl ist Campions Widerlegung einigemal mit *Tertullians* Schrift De praescriptionibus und *Vinzenz von Lerin* zusammen abgedruckt worden[1]). Allein die Unterschiede liegen doch auf der Hand. *Tertullian* widerlegt zwar eine einzelne Haeresie, die des Marcion, aber doch von einem Standpunkt aus, der auf jede andere Haeresie Anwendung findet. Auch *Vinzenz* wendet sich gegen eine bestimmte Lehre, die er für unkirchlich hält und gibt ihr gegenüber ein Kennzeichen der wahren Lehre an, das eben auch in den meisten andern Fällen ausreichen wird. Das Gleiche gilt von Campions Widerlegung des Protestantismus nicht, er greift ihn an von Gesichtspunkten, die nur für den Protestantismus Geltung haben; mit dem Schwinden des ursprünglichen Protestantismus der Reformatoren und des gläubigen Protestantismus überhaupt, mußte notwendig das Schriftchen an Bedeutung einbüßen.

Turners Begeisterung für seinen Lehrer äußerte sich besonders darin, daß er alles, was von Reden, Briefen, Abhandlungen Campions noch aufzutreiben war, nicht ohne viele Mühe sammelte und dem Druck übergab. In einem Schreiben an Campions Freund Richard Stanyhurst berichtet er, von den Schriften, die der selige Martyrer in Deutschland, Belgien, Böhmen verfaßt habe, sei schon soviel in seine Hände gelangt, als für einen mäßigen Band ausreiche. Da er höre, Stanyhurst besitze noch einiges andere, so bitte er um der Ehre des verewigten Freundes willen, es ihm mitzuteilen. In Campion verehre er seinen Lehrer; des Schülers Stil, der früher unzusammenhängend, unbekümmert um die Gesetze der Kunst, über alle Ufer hinaus ins Breite sich ergoß, habe der Meister an Ordnung und Regel zu binden redlich sich bemüht[2]). Als dann Stanyhurst der gestellten Bitte entsprach,

---

posteritati gemmam. Whittackerus nugatur contra eum, sed audio etiam esse, qui responderit huic nugatori. Quis hic homo est? Anglus? Gallus? vinctus regula? solutus regula? exemplar est apud Reverendum Societatis Jesu rectorem, vide et dic, sodes, quid, quomodo responderit. Turner aus Ingolstadt an Anton Welser, Epistolae II n. 23 p. 47.

[1]) *Sommervogel* II 591.

[2]) Audio te habere nescio quid Campiani, illius, qui stilum meum, prius disiectum et libere effluentem extra oram artis et rationis, redegit in quadrum, aut aptius ad normam hanc rectam exegit. Hoc si mihi communicaris, sive epistolas, sive orationes, sive id quidquid est, ornaris non me solum beneficio, sed fortasse etiam te, certe

weckten die übersandten Briefe Campions in Turner von neuem helle Begeisterung für seinen Lehrer. „Welch ein Mann! schrieb er an einen Freund. Wenn du eine Schrift von Campion kaufen, mausen, dir schenken lassen kannst, seien es Reden, Dialoge, Gedichte, so bitte ich um eine Abschrift. Mußt du die Schriften selbst oder die Arbeit der Abschreiber mit Geld bezahlen, so werde ich die Auslagen ehrlich vergüten"[1]).

Turner wurde vom Tode überrascht, ehe seine Sammlung vollständig war. Was er zusammengebracht hatte, wurde nach seinem Lebensende 1602 dem Druck übergeben[2]), und in der Folge, durch neuaufgefundene Reliquien des Seligen vermehrt, noch öfter aufgelegt, zuletzt im Jahre 1889 zu Barcelona[3]).

Für die Ehre des ehemaligen Lehrers und Freundes wirkte Turner auch noch in anderer Weise: er gehört zu jenen, welche dessen glorreiches Ende durch Schriften der Welt näher bekannt zu geben sich bemühten.

Die englische Regierung hatte an dem berühmten früheren Oxforder Professor vor allen andern an erster Stelle das Todes-

---

quidem illum. Nam cum ego coegerim in iustum pene volumen id quidquid is in Germania, Belgia, Bohemia commentatus est: a te fortasse erit, quod sit huic volumini vel eminentia vel umbra vel alius forte color sive artis ab illo sive amoris a te adpictus. Quantum amas sacram memoriam sacri illius capitis, tantum tribue his meis precibus. Etiam per humanitatem tuam aliquid largire mihi hoc petenti primum et sane ultimum, si hac conditione largiaris. Richardo Stanihurstio Hiberno. Epist. II n. 149 p. 331.

[1]) Stanihurstus ad me rescripsit. Quid vero? Mel merum. Amat, laudat, offert se, offert sua, nihil non agit, ut sacrae suavitatis mihi explicet divitias. Etiam communicavit aliquot Campiani epistolas. Hic te volo mihi virum! Si quid Campiani scriptum possis emere, expilare, dono accipere, Orationes, Dialogos, Poemata: horum tu mihi copiam. Si redimas pecunia sive scripta illius, sive laborem scribentium, illa tibi repraesentabitur a me bona fide. Turner an Walter Gwinn, Eichstätt, 18 maii Anno 1591. Epistolae II 356.

[2]) Als Anhang zu Roberti Devonii Angli Professoris Ingolstadiensis posthuma Ingolstadii, ex officina typographica Ederiana, apud Andream Angermarium M. DC. II. *Sommervogel*, Bibliothèque II 594 f. Die Bemerkung auf dem Titelblatt des Anhangs: a Roberto Turnero Campiani discipulo collecta et *nunc primum* e m. s. edita, wird unverändert auch in spätern Ausgaben beibehalten. Vgl. oben S. 460.

[3]) *Sommervogel* a. a. O und VIII 1971.

urteil vollstrecken lassen, um möglichst scharf zu betonen, daß kein Talent und keine Berühmtheit einen Schutzbrief abgeben könne für irgend welchen Versuch, den leitenden Staatsmännern unbequem zu werden. Sie erreichte ihren Zweck, durch die Hinrichtung Aufsehen zu erregen; aber das Aufsehen war doch zum großen Teil anderer Natur, als die Minister Elisabeths erwartet hatten. Ein Schrei der Entrüstung über den feigen Justizmord, der Bewunderung für den Blutzeugen, ging durch Europa. Schon 1582, im Jahr nach Campions und seiner Gefährten Tod, erschienen fast in allen gebildeten Ländern ausführliche Schilderungen ihrer Gefangennahme und ihrer Standhaftigkeit bis zum Ende. In englischer Sprache handelte darüber ein Schriftchen des spätern Kardinals *William Allen* und ein anderer ‚treuer Bericht', dessen Herausgabe von den einen dem bekannten *Robert Persons*, von andern dem Bekenner *Thomas Pounde* zugeschrieben wird. Paris lieferte in demselben Jahr eine französische Bearbeitung nach dem Englischen, Löwen eine lateinische Übersetzung nach dem Französischen, als deren Vater auf dem Titelblatt kein geringerer als *Wilhelm Estius* sich nannte. In Italien erblickten 1582 sogar drei Büchlein über Campions Ende das Licht: eines zu Mailand, geflossen nach der Angabe auf dem Titel aus dem Französischen, und zwei andere Drucke zu Turin und Venedig. Im folgenden Jahe 1583 wurde *Allens* Schriftchen, ins Italienische übertragen, gedruckt zu Macerata; in Rom übersetzte man es ins Lateinische und ließ es zu Trier in der sog. Concertatio Ecclesiae catholicae ans Licht treten, während zu Ingolstadt *J. Chr. Huber* eine deutsche Bearbeitung erscheinen ließ[1]). Schon 1584 konnte *Allen* in einem Neudruck seiner *Justitia Britannica*[2]) behaupten,

---

[1]) Vgl. *Joseph Gillow*, A literary and biographical History or Bibliographical Dictionary of the English Catholics 1 London s. a. (1885) 390 f. *Aug. Carayon*, Bibliographie historique de la Compagnie de Jésus, Paris 1864, 239. *Aug. de Roskovány*, Romanus Pontifex II Nitriae 1867, 466 f. Über den Bearbeitungen wurde der englische Urtext vergessen, und erst durch *J. H. Pollen* nach dem wahrscheinlich einzigen übriggebliebenen Exemplar wieder gedruckt. Vgl. *Bellesheim* in Historisch-politische Blätter 142, 1908, 140—144. In Spanien wurde die Kenntnis von Campions Ende wenigstens handschriftlich verbreitet, s. *Rivière*, Corrections et Additions zu Sommervogel, Toulouse 1912, 300. In Polen lieferte *Petrus Skarga* 1584 eine lateinische Ausgabe von Campions „Zehn Gründen" samt einem Lebensabriß des Autors.

[2]) De iustitia Britannica sive Anglica, quae contra Christi mar-

der Bericht über Campions und seiner Gefährten Zeugentod sei überall verbreitet und in alle Sprachen übersetzt[1]), und in einer Vorbemerkung zu eben diesem Neudruck weiß der Drucker und Verleger zu berichten, selbst im fernen Indien sei die Glaubenstreue der englischen Blutzeugen den Glaubensboten eine Ermunterung und Stärkung gewesen[2]).

In den Kreis dieser Schriftchen gehört nun auch eine Arbeit von Turner[3]), ebenfalls erschienen zu Ingolstadt 1583[4]). Eines von den italienischen Campionbüchlein fiel, wohl in Italien, in Turners Hand, und auf das Drängen von Freunden übersetzte er es ins Lateinische. Nach näherer Kenntnisnahme rieten ihm aber dann dieselben Freunde, die Übersetzung lieber nicht drucken zu lassen. Die italienische Vorlage zeigte nämlich viele Fehler, ihr Bearbeiter, nach Turner ein Italiener, der aus dem Englischen übersetzte, besaß für seine Arbeit nicht die erforderlichen Kenntnisse englischer Verhältnisse und des englischen Rechts[5]), manches

---

tyres continenter exercetur. Ingolstadii, ex officina typographica Davidis Sartorii Anno CIↃ. IↃ. XXCIV.

[1]) Qui subsequentium annorum persecutiones et martyria cognoscere voluerit, librum earundem persecutionum cum vita et martyrio Edmundi Campiani et aliorum, qui liber ubique habetur, et in omnes pene linguas conversus est, perlegere poterit. Ebd. 93.

[2]) Sed cum iam quoque ad extremas usque Orbis terrarum oras pervenerit, id quod quotidie invictissimi Athlethae in eadem insula perpetiuntur, mirum est, quantopere in Indiis quoque sanguis ille martyrum operarios Ecclesiae animet ad propagandam Christi fidem intrepide. Ebd. Praefatio typographi. Über den Eindruck, den Campions Martyrium auf den künftigen Blutzeugen Rudolph Aquaviva machte, s. *Math. Tanner*, Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem . . . militans. Pragae 1675, 346.

[3]) Narratio de morte, quam in Anglia pro fide Romane catholica Edmundus Campianus Societatis Jesu pater, aliique duo [Briant und Sherwin] constanter oppetierunt, ex Italico sermone facta Latina a R. T.

[4]) Im Anhang zu seiner Schrift Panegyrici sermones duo, Ingolstadii M. D. LXXXIII, 188—220; Nachwort dazu (Lectori excusationem) 221—224. Fehlt bei Sommervogel.

[5]) Qui hanc narrationem ex Anglico sermone fecit Italicum . id ad rem attulit incommodi, quo hospes erat in iure, mente, re Anglicana. Haec causa, cur rem saepe confuderat, non explicarat; inverterat, non docuerat. Ebd. 221. Hoc vitium non indocti, sed Itali hominis reficiebat nobis non ita pridem libellus de re Romana ca-

war daher bis zur Unverständlichkeit entstellt. Es wird sich hier um eins der Schriftchen des Jahres 1582 handeln, denn das italienische Campionbüchlein des folgenden Jahres war von einem Zögling des englischen Kollegs zu Rom, und also von einem Engländer bearbeitet[1]). Später konnte Turner die Lücken, die er in seiner Übersetzung notgedrungen hatte lassen müssen, wahrscheinlich mit Hülfe der Concertatio Ecclesiae catholicae von *Gibbons*, dennoch ausfüllen, und gab nun seine Arbeit seinen Panegyrici als Anhang bei. In der Folge wurde Turners Narratio noch öfters abgedruckt, so z. B. zu Ingolstadt gleich im nächsten Jahr mit einer Ausgabe von Campions Decem Rationes.

Das Aufsehen, das gerade Campions Tod überall machte, war für die Katholiken auch deshalb von so großer Bedeutung, weil Calvin ihnen vorgeworfen hatte, sie besäßen keine Martyrer mehr, weil niemand von ihnen soviel Gewicht auf seine Religion lege, daß er sie mit seinem Blut besiegeln möchte. Ein Bekenntnis, wie das von Campion abgelegte, von dem die ganze Welt widerhallte, war deshalb ein Trost für die Anhänger des alten Glaubens, auch bevor man einsah, daß es nur die Einleitung zu einer neuen Ära von Martyrern sei[2]).

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Kleine Mitteilung.** Das Generalregister über die Jahrgänge 1916—1920 würde ungefähr 3 Druckbogen in Anspruch nehmen, so daß für das 4. Quartalheft 1920 nur mehr 7 Bogen übrig blieben. Die Redaktion glaubt darum im Sinne der Leser der Zeitschrift zu handeln, wenn sie das Erscheinen eines größeren Registers auf die Zeit geringerer Papiernot verschiebt.

---

tholica tentata, vexata, aucta in Anglia mea. Ex hoc libello suffeci, quae deerant exemplari Italico, pauca illa quidem, sed necessaria et ad historiae intelligentiam et ad exempli fructum. Ebd. 222.

[1]) Historia del Glorioso martirio di sedici sacerdoti martirizzati in Inghilterra l'anno 1581, 1582,1583, tradotta da un alunno del Collegio inglese di Roma. S'è aggiunto il martirio di altri due sacerdoti martirizzati nel 1577 e 1578. Macerata 1583.

[2]) Vgl. *Turner*, Einleitung zu seiner Narratio p. 189.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und der Ordensobern.

# Abhandlungen

## Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit

auctore **Joanne B. Stufler** S. J.—Innsbruck

(3. Artikel)

### VI. Respondetur ad reliqua argumenta Thomistarum.

*Argumentum primum petitum ex de Pot. q. 3 a. 7, S. th. 1 q. 105 a. 5 et C. g. 3 c. 70.*

His locis, praesertim primo, Doctor Angelicus quadruplicem modum docet, quo Deus omnibus operantibus est causa operandi: 1. omnibus rebus dat virtutem agendi; 2. eam virtutem conservat in esse; 3. eam movet et applicat ad agendum; 4. omnibus rebus creatis utitur ut instrumentis ad producendum effectum sibi proprium, qui est esse. Autumant autem adversarii, mentem D. Thomae esse, creaturas ad omnes et singulos actus proxime et immediate a Deo ita applicari, ut ad quemlibet actum novum motum det, eodem modo, quo artifex securim ad quemlibet ictum novo motu applicat. Hoc supposito facile ostendunt, voluntatem ad actus liberos a Deo praemoveri et determinari. Actus enim liber novus motus est, distinctus a praecedentibus; ergo ad eum ponendum voluntas prius influxum Dei in se recipere debet; et cum ille influxus causae primae voluntatem infallibiliter ad agendum applicet, haec a Deo etiam praedeterminatur.

Verum sententia illa Thomistarum, creaturas ad quemlibet actum a Deo nova et speciali motione applicari, prorsus gratis asseritur; nam omnia, quae in hoc articulo continentur, optime explicantur, si admittimus, Deum immediate quidem dare rebus primum actum naturalem mediantibus inclinationibus ipsis propriis, ad ceteros autem motus res creatas vel seipsas determinare vel ab aliis applicari; immo, hanc explicationem unice patiuntur verba Angelici. Postquam enim statuit, Deum esse causam actionis rei naturalis eo modo, quo causa principalis est causa operationis instrumenti, ita pergit:

„Quanto aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus; unde etiam, ut dicitur in 1. de Causis (prop. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis. Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in libro de Causis (prop. 1), quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est, ubicumque est sua virtus; et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re

operetur, inquantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum; non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat".

Ex quibus verbis haec argumenta confici possunt:

1. S. Thomas dicit, effectum Dei proprium esse communissimum, scilicet esse, et ad illum effectum res creatas agere non posse nisi ut instrumenta Dei et in eius virtute. Quo effato duo affirmantur: a. causalitatem Dei extendi ad omnia, quae quomodolibet fiunt, quia haec omnia sub communi ratione entis concluduntur; b. per praecisam causalitatem Dei attingi quemlibet effectum causarum secundarum sub communi ratione entis, illam tamen rationem universalem contrahi et determinari per causalitatem causarum secundarum ad hoc, ut fiat talis natura, vel talis species vel tale individuum. Ita aliquod individuum particulare, e. g. Socrates, generando habet causalitatem tantum ad aliquod individuum. Corpus vero caeleste habet causalitatem supra totam speciem, sicut sol in generatione hominis vel leonis (2 d. 1 q. 1 a. 4); Deus autem habet causalitatem supra totum ens. Et quia nulla causa inferior in effectum proprium causae superioris agere potest per virtutem propriam, sed solum inquantum aliquid participat de virtute superioris, sequitur, causas secundas non posse producere alia entia eiusdem speciei nisi ut instrumenta caeli et denique omnia corpora sive elementaria sive caelestia esse instrumenta Dei, ut suis effectibus dent esse. Quod Angelicus alibi (C. g. 2,21) clarius his verbis enuntiat:

„Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Socrates enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa, quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur, quod esset sui ipsius causa, cum sit id, quod est, per humanitatem. Et ideo oportet, quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius, quae est causa primaria totius speciei. Et inde est, quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum est causata, inquantum habet esse causatum ab alio. Impossibile est igitur, quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius".

Ex quibus necessario consequitur, causas eas, quae sub Deo ut causa principali agunt, determinare et specificare illum effectum, qui Deo proprius est, dum scilicet sua propria virtute efficiunt, ut ex operatione Dei oriatur talis natura et tale individuum. Quod S. Thomas saepissime docet:

„Causae aliae (a Deo) sunt quasi determinantes illud esse" (2 d. 1 q. 1 a. 4). — „Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causae essendi simpliciter, sed causae essendi hoc, ut hominem vel album" (C. g. 2,21). — „Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur" (de Pot. q. 1 a. 4 ad 3). — „Causalitates entis absolute reducuntur in primam causam; causalitates vero aliorum, quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas" (ib. q. 3 a. 1). — „Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum eius effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum" (de Ver. q. 5 a. 9 ad 10). — „Primum in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinantia ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulares et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse" (C. g. 3,66). — „Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam" (Comp. Theol. c. 69).

Necessarium fuit tantam multitudinem textuum afferre, ut occurreretur falsae explicationi huius doctrinae apud Thomistas frequentissimae. Dicunt enim, sensum S. Thomae nequaquam esse, effectus causarum secundarum aliquid superaddere ad effectum proprium causae primae, quasi creaturae possint aliquid efficere, quod non sit simul effectus immediatus operationis divinae, sed potius e contrario effectum Dei, scilicet esse, magis limitari et restringi per causas secundas ad hoc, ut fiat aliquod ens particulare. Igitur ex eorum sententia

causae secundae dispositive et materialiter determinant actionem Dei hoc sensu, quod actio Dei in eis recipi debet secundum earum naturam. Ideo Deus pro varia dispositione et natura causarum aliam et aliam motionem eis dat, et sic motio Dei specificatur et determinatur *in* creaturis *ut recipientibus,* non vero modificatur *a* creaturis *ut agentibus,* quasi possint ex propriis aliquid superaddere ad effectum ipsius Dei. Et hanc sententiam suam multis confirmant argumentis et textibus D. Thomae, quos speciatim hic intexere longum esset; neque hoc necessarium est, quia multi loci non sunt ad rem et plurimi eorum agunt de providentia Dei, non vero de exsecutione eius per gubernationem. Est autem ingens discrimen inter utramque, quia Deus per providentiam immediate disponit de omnibus usque ad minima, in gubernatione vero ordinem providentiae exsequitur non immediate, sed mediantibus creaturis.

Sed textus allati iam sufficienter demonstrant, explicationem Thomistarum a mente Angelici aberrare. Nam a. expresse dicit, causalitates aliarum causarum, *quae ad esse superadduntur* vel quibus esse specificatur, pertinere ad causas secundas; ergo causae secundae sua propria virtute aliquid superaddunt ad hoc, quod est effectus proprius Dei, non vero eius effectum proprium limitant. b. Dicitur effectus causae primae non solum *prior* esse effectu causae secundae, sed etiam *permanentior.* Hoc vero nullum sensum habet, nisi admittas, proprium effectum Dei esse tantum ens indeterminate sumptum, quod per alias perfectiones formales magis contrahitur. Nam id, quod primo fit in qualibet generatione et quod permanet effectu causarum secundarum sublato, est ens communissimum. c. Hoc adhuc clarius elucet ex eo, quod S. Thomas dicit, illam determinationem, quae ex causis secundis fit, ad effectum universalem, qui est proprius Dei, comparari *sicut actum ad potentiam.* Atqui actus certe ad potentiam novam perfectionem addit, nullo autem modo perfectionem potentiae limitat. d. In ipso articulo de Pot. S. Thomas effectum proprium Dei nominat *ens commune,* quod est plane indeterminatum, maximum in extensione, sed minimum in comprehensione. Ergo effectus aliarum causarum

ita determinant effectum proprium Dei, sicut differentiae genericae et specificae et individuales determinant ipsum esse communissimum. e. Denique causae secundae sunt instrumenta causae primae. Atqui *de essentia instrumenti est, ut effectum proprium causae principalis modificet et determinet.* Nam instrumentum agit non tantum virtute causae principalis, sed etiam secundum propriam formam et virtutem. „Omne instrumentum in id, quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem, secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo propriam actionem oportet, quod efficiat hanc secundam" (4 d. 44 q. 3 a. 3 sol. 3). Quia ergo in actione instrumenti duae virtutes ad unum effectum coniunguntur, necessarium est, effectum unius modificari ab altera. Ita effectus proprius artificis, qui secundum praeconceptam ideam movet scalprum ferreum ad effingendam statuam, modificatur et determinatur ex instrumento; nam si prorsus eundem motum secundum eandem ideam daret scalpro ligneo, non fieret statua; et idem de omnibus instrumentis dicendum est. Quare ex solo motu, quem causa principalis instrumento confert, numquam determinatus effectus praesciri potest, nisi etiam distincte cognoscatur natura et virtus propria instrumenti.

Quare cum causae secundae necessario effectum Dei proprium modificent et determinent, non potest effectus Dei proprius ens communissimum esse, *nisi ipse quidem primam applicationem det, ceterae autem applicationes a creaturis fiant.* Nam si Deus ita creaturas ad unamquamque actionem proxime applicaret, ut quidquid perfectionis in effectu sit, ex immediata motione divina sequeretur, ipse motione sua non solum produceret effectum sub ratione entis, sed etiam sub ratione talis vel talis naturae. Atqui secundum S. Thomam effectus proprius Dei est tantum ens commune; quod autem generatione efficiatur natura talis speciei, est effectus proprius corporis caelestis. Ergo ad hunc effectum producendum causa proxima generans a corpore caelesti, non vero immediate a Deo movetur, sed solum mediante motu, quem corpori caelesti tribuit.

2. Idem apparet ex ratione, qua S. Thomas in a. 7 de Pot. probat, omnes res naturales a Deo movendas et ad agendum applicandas esse. Eam enim necessitatem non ex eo deducit, quod licet caelum moveat res inferiores et corpora elementaria sese invicem moveant, illa motio sit ex sese insufficiens, nisi accedat pro unoquoque motu particulari peragendo proxima et specialis motio divina, sed potius ex eo, quod corpora elementaria moveantur a corpore caelesti, et corpus caeleste a Deo et sic *ultimatim* omnis motio in primum motorem reduci debeat.

3. Porro idem elucet ex eo, quod secundum Aquinatem Deus ad unumquemque effectum operatur *non immediatione suppositi, sed tantum virtutis.* Immediatio suppositi habetur, quando inter subiectum agens et effectum non intercedit aliud suppositum agens; immediatio vero virtutis habetur, quando virtus agentis non dependet ab alia superiore, a qua movetur. Deus agit immediate quoad virtutem, quia eius virtus suprema est, quae a nulla alia dependet et a qua omnes aliae moventur; non vero agit ad quemlibet effectum immediatione suppositi, quia inter Deum agentem et effectum aliquem particularem alia agentia intercedunt. Hoc autem eo habetur, quod ipse quidem primum motum dat caelo, caelum autem movet res inferiores, quae deinde virtute Dei et caeli sese invicem ad agendum movent.

4. Denique Angelicus dicit, causam altiorem reducere causas inferiores de *remotiore* potentia in actum. Atqui si Deus unumquodque agens physice praedeterminando moveret, illud non de potentia remotiore, sed de proxima in actum reduceret.

Quae cum ita sint, ex illo articulo S. Thomae non solum nihil probatur pro necessitate motionis specialis ex parte Dei pro singulis actibus creaturarum, sed haec motio plane excluditur.

Neque quidquam iuvat Thomistas provocare ad responsionem ad obiectionem 7 huius articuli, quae haec est:

„Si Deus in natura operante operatur, oportet, quod operando aliquid rei naturali tribuat; nam agens agendo aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc, quod natura possit per se operari, aut

non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici, quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum, nec oportebit, quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet, quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum, quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis, quia cum infinita non sit pertransire, numquam complebitur. Ergo standum est in primo, dicendo, quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc, quod Deus in ea ulterius operetur".

Ad obiectionem ita respondetur:

„Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. *Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis.* Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse; unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina".

Ex his verbis ita argumentantur adversarii: In unoquoque actu, etiam libero, voluntas ut instrumentum Dei agit ad esse. Atqui non potest tali modo agere, nisi praeter virtutem propriam, quae ei ut forma permanens inest, accipiat a Deo aliquam virtutem instrumentalem transeuntem, habentem esse quoddam incompletum. Ergo sola virtus voluntatis, etiamsi iam ad primum actum a Deo mota sit, non sufficit ad electionem liberam, sed requiritur, ut prius a Deo ei imprimatur aliqua virtus instrumentalis transiens. Haec autem virtus habens esse incompletum, qua voluntas actualiter agit, est praedeterminatio physica. Ergo secundum Angelicum admittenda est physica praedeterminatio voluntatis humanae.

At argumentatio haec variis defectibus laborat. Nam

a) etiamsi concederemus, illam virtutem instrumentalem, qua creatura ad esse agit, esse aliquid distinctum ab eius propria virtute eique superadditum, nondum sequeretur, ad unamquamque actionem requiri impressionem novae virtutis, sed prius demonstrandum esset, non sufficere unicam motionem causae primae, qua instrumentum ad primum actum applicat, etiam pro subsequentibus cum primo connexis. De ratione enim instrumenti non est, ut iam demonstravimus, ut ad singulas operationes a causa principali continuis novis motibus applicetur, cum pleraque instrumenta talia sint, ut sufficiat eis primum motum conferre, quo accepto ipsa se ulterius movere possunt, ut patet in horologiis et multis machinis. Quod vero voluntatem attinet, nimis clara est doctrina Angelici; haec enim ad primum actum a Deo applicata seipsam movet et per consilium rationis se determinat ad ea eligenda, quae ad finem sunt, quin ad hoc novum influxum agentis externi postulet.

b) virtus illa instrumentalis secundum mentem Aquinatis non videtur ens quoddam physicum a virtute propria causae principalis et instrumentalis distinctum esse, quod uberius demonstratum invenies in ZkTh 1918, p. 719—762. Sufficiat hic paucis verbis naturam huius virtutis delineare. Causa principalis utitur instrumento ad effectum sibi proprium producendum, quod plerumque fit per motum ei impressum, sed nonnumquam etiam per applicationem aliorum obiectorum ad causam instrumentalem, ut si coquus utitur igne ad coquendum applicando ei cibos. Cum ergo instrumentum operetur ad finem a causa principali intentum, ad hunc dirigatur oportet non per motum et applicationem qualemcumque, sed per motum mensuratum ex fine. Talis autem mensura supponit aliquem intellectum cognoscentem proportionem finis et mediorum; et ideo omnis actio causae principalis intellectu carentis ad Deum reducenda est, qui ei finem praestituit et virtutem contulit ad movendas debito modo causas instrumentales. Quare omnis causa principalis agit vel ex intentione finis cogniti vel ad finem ab alio ente intelli-

gente sibi praestitutum, et sic ad eius operationem semper aliqua vis spiritualis praesupponitur. Hoc clarissime perspicimus in operibus artificialibus, quae ope quorundam instrumentorum fiunt. Artifex, qui statuam ex marmore effingere vult, prius concipit ideam statuae; deinde, cum iam ad opus se accingit, manu apprehendit scalprum idque mediante motu manus ita movet et dirigit, ut ex incisione scalpri ex marmore paulatim oriatur illa figura, quam prius in intellectu efformaverat. Sic ergo ad effectionem statuae concurrere debet vis spiritualis intellectus et voluntatis cum viribus physicis manus et scalpri. Non est autem imaginandum, vim spiritualem ex mente artificis transilire ad instrumenta corporalia, cum instrumenta nihil accipiant nisi motum corporalem determinatum et proportionatum ad finem artificis; vel aliis verbis: vis spiritualis dirigit motum manus et scalpri, et quia illa directio terminative considerata est in instrumentis, ideo *per metonymiam dicitur, in ipsis instrumentis esse vim quandam spiritualem transeuntem* eis per motum communicatam ab artifice. Hanc autem vim spiritualem metonymice sic dictam vocat S. Thomas vim instrumentalem eamque dicit habere esse quoddam intentionale per modum, quo colores sunt in aëre. Sed sicut colores in aëre non habent esse distinctum a motu aëris ab obiectis coloratis excitato, ita etiam illa virtus instrumentalis non habet esse distinctum a motu corporali instrumento a causa principali collato. Sicut autem ad hoc, ut virtus artificis in scalpro esse dicatur, sufficit, ut artifex immediate moveat manum et ea mediante scalprum, ita ad hoc, ut creatura quaecumque dicatur operari in virtute Dei, sufficit, ut Deus ad effectum suum proprium, qui est esse, immediate moveat unam creaturam et mediante hac alias; vel si agitur de voluntate, quae a nulla causa externa creata moveri potest, sufficit, ut Deus eam ad primum actum moveat, quia ad reliquos seipsam movere potest.

*Argumentum secundum petitum ex eo, quod Deus dicitur voluntatem movere per modum agentis.*

Adversarii congerunt ingentem numerum textuum, quibus Angelicus docet, Deum movere liberum arbitrium

per modum agentis, facere, ut actiones causarum voluntariarum sint voluntariae, esse causam actus liberi, voluntatem non habere dominium sui actus per exclusionem causae primae etc. (Vide omnes illos textus diligenter collectos apud *Dummermuth,* op. cit. p. 118—123.)

Sed textus illi non probant id, quod praecise probandum esset, scilicet Deum causare actus liberos et applicare voluntatem ad actum electionis liberae ope praedeterminationis physicae; optime enim explicantur, si admittas, Deum movere voluntatem, quando incipit velle, ad primum actum et mediante hac prima volitione causare reliquas. Sufficienter enim iam ostensum est, secundum doctrinam Angelici primum actum indeliberatum, quo voluntas ex statu quietis transit in statum motus, non solum conditionem praerequisitam, sed veram et propriam *causam* esse actuum sequentium in iisque actualiter includi. Sicut enim generans, eo quod corpori gravi appetitum naturalem ad locum suum confert, illud remoto impedimento applicat ad motum, qui tendit deorsum, ita Deus imprimendo voluntati inclinationem naturalem in finem ultimum, i. e. beatitudinem, applicat eam ad actum primum proposito bono per intellectum. Et quia homo, quidquid vult, ex appetitu finis ultimi vult, ideo recte S. Thomas, dicit, Deum causare actus liberos, imprimere vehementius et profundius in voluntatem, voluntatem non habere dominium actus sui per exclusionem causae primae. Quia porro Deus imprimendo motum naturalem in bonum ita suaviter movet voluntatem, ut ei electionem liberam relinquat in iis, quae sunt ad finem, et sic libertatis usum non solum non destruat, sed per amorem finis possibilem reddat, ideo apte dicitur Deus facere, ut actiones causarum voluntariarum sint voluntariae. Ergo textus illi non evincunt, D. Thomam docuisse praedeterminationem physicam voluntatis liberae.

*Argumentum tertium petitum ex a. 3 q. 3 de Malo.*

Aliud argumentum petunt ex a. 3 q. 3 de Malo, ubi S. Doctor quaerit, „utrum diabolus sit causa peccati“. Argumentantur vero ex eo, quod in corpore articuli Deus

vocatur *causa perficiens* actus voluntatis. Causam perficientem S. Thomas hoc modo definit: „Causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id, quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens; quandoque vero dicitur causa id, quod est perficiens, et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est, ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis, vel consulentis vel imperantis“. Deinde multis interpositis pergit: „Relinquitur ergo, quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id, quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas ut causa secunda et Deus sicut causa prima ... Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit“.

Ex dictis clare apparet, *causam perficientem nihil aliud esse ac causam physice efficientem.* Angelicus igitur affirmat, Deum actum voluntarium movendo efficere, sed nequaquam dicit, eum hoc facere per praedeterminationem. Nam etiamsi Deus solum primum motum voluntati confert, revera per motionem suam est causa efficiens omnium actuum ex primo causatorum. Hic iterum manifestum fit, fere omnes argumentationes adversariorum falso supposito laborare, scilicet Deum non posse alio modo movere voluntatem ad actus liberos, nisi ad unumquemque actum eam distincto et novo motu applicet. Hoc vero S. Doctor numquam affirmat, sed e contrario constanter ubique docet, a Deo non excitari nisi primum motum, quando scilicet voluntas simpliciter incipit velle. Immo, in eodem opere de Malo q. 6, ubi explicite describit, quomodo Deus ad actum liberae electionis concurrat, dicit, necesse esse „ponere, quod *quantum ad primum motum* voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat“. Textus hic supra copiosius expositus (p. 202 ss.) et ex eo fortissimum argumentum contra doctrinam praedeterminationis physicae depromptum est.

Mirandum tamen est, quod adversarii ad nostrum articulum in confirmationem suae opinionis provocare audent, cum ex eo potius contrarium sequatur. Nam

1. in responsione ad quintum D. Thomas apertis et clarissimis verbis docet, *voluntatem, cum sit ad utrumlibet, i. e. ad bonum et malum, per aliquid determinari ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportere hoc esse per aliquod agens extrinsecum,* quem locum supra expendi, ostendens, Deum quoque esse agens extrinsecum respectu voluntatis et ideo voluntatem non determinari a Deo, sed a seipsa solum ad eligendum hoc vel illud (p. 321 s).

2. Idem ex corpore articuli quoque deduci licet. In fine eius haec dicit Angelicus: „Sic ergo motus voluntatis *directe procedit a voluntate et a Deo,* qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit. *Deus autem non est causa peccati,* ut supra art. 1 et 2 huius quaestionis ostensum est. *Relinquitur ergo, quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas*". Ex his verbis sequitur, solum illum motum voluntatis esse directe a Deo, qui in ipsum tamquam finem ultimum ordinatur, non vero illum, quo homo se avertit a Deo; nam peccati nihil aliud est directe causa quam voluntas humana. Iamvero si Deus voluntatem humanam ad omnem actum liberum determinaret, tam ad illum, qui est moraliter bonus, quam ad illum, qui est malus, directe moveret voluntatem non solum ad bonum, sed etiam ad malum. Neque quidquam iuvat Thomistas dicere, Deum determinare voluntatem ad actum peccati, quatenus praecise actio et in genere naturae est, non vero quatenus coniunctus est cum defectu, qui ex sola voluntate oritur. Hoc enim sine repugnantia dici nequit. Nam, ut S. Thomas duobus praecedentibus articulis, ad quos hic remittit, demonstraverat, ideo Deus non est causa peccati, quia motione sua omnia ad se ut finem ultimum convertit (a. 1) et quia haec motio in voluntate non bene disposita impedimentum invenit, quominus ex ea sequatur actio perfecta, sicut motio procedens ex virtute motiva animalis ideo cum defectu coniungitur, quia in tibia curva recipitur. Aliis verbis: ideo

Deus causat quidem actum peccati, quatenus actio est, quia non movet nisi ad bonum universale, sed non est causa ipsius peccati, quia voluntas recepto motu ad bonum se per consilium rationis determinat ad eligendum id, quod non est vere bonum, sed apparens tantum. Si autem Deus ipse voluntatem determinaret ad illum actum, quo bonum apparens eligit, iam ipse causaret actum peccati, non solum quatenus actus est, sed etiam quatenus tendit in obiectum malum, et sic esset causa peccati. Vide argumentum hoc superius late expositum p. 339 ss. Doctrina hic tradita perfecte concordat cum verbis in 1, 2 q., 80 a. 1 ad 3 enuntiatis: „Deus est universale principium omnis interioris motus humani; *sed quod determinatur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana* et diabolo per modum persuadentis et appetibilia proponentis". Ergo non Deus determinat voluntatem humanam, ut malum consilium ineat, sed hoc fit a sola voluntate humana sine determinatione Dei. Igitur si S. Doctor in articulo nostro Deum dicit causam perficientem actus voluntatis, non intelligit causam praedeterminantem ad unum.

*Argumentum quartum petitum ex eo, quod Deus dicitur voluntatem immutare et inclinare, in quodcumque voluerit.*

Physicam praedeterminationem doceri ab Aquinate Thomistae praesertim colligunt ex plurimis locis, in quibus dicit, voluntatem immutari a Deo per modum causae efficientis ita, ut voluntas infallibiliter id eligat, ad quod a Deo movetur.

„Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas et id, quod est voluntatis causa, quod secundum fidem solus Deus est. Unde *solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre in aliud, secundum quod vult*" (de Ver. q. 22 a. 9). — „Dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. *Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio,* et ita quod prima

aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat. Unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum, hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur erit violentia; si autem Deus aufert a lapide inclinationem gravitatis et dat ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum, et ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo, quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur, sicut in natura; unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit; unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis art. praec. patet, ita et multo amplius Deus" (ib. a. 8). — „Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum eius exigentiam; unde etiamsi voluntatem hominis mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud, in quod mutatur, voluntarie velit" (2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1). — „Deus infallibiliter operatur, quodcumque voluerit. Unde impossibile est, haec duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis et quod iste amittat caritatem peccando" (2, 2 q. 24 a. 11). — „Praeparatio ad gratiam, secundum quod est a Deo movente, habet nesessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur" (1, 2 q. 112 a. 3). — „Semper homo hoc eligit, quod Deus operatur in eius voluntate" (C. g. 3, 92). — „Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur" (1, 2 q. 10 a. 4 ad 3).

Ex his et similibus textibus adversarii concludunt, motionem Dei non posse habere infallibilem efficaciam, nisi talis sit, ut voluntatem ex sua natura ad unum praedeterminet. Nam si illa motio esset ex se indifferens, ex ea non magis sequeretur unum quam aliud, et proinde non ex Deo movente, sed potius ex libero arbitrio eveniret, quod homo hoc et non aliud eligeret. S. Thomas autem affirmat, non voluntatem, sed *Deum sua omnipotentia*

*facere, ut homo velit,* et praeparationem ad gratiam, *secundum quod est a Deo movente,* habere necessitatem, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia Dei intentio deficere non potest. Ergo ipsa motio, quatenus a Deo procedit, talis esse debet, ut cum ea actualis dissensus voluntatis componi non possit, quod fieri non potest, nisi voluntatem infallibiliter ad unum determinet.

Hoc argumentum, quamvis primo aspectu magnam speciem veritatis prae se ferre videatur, tamen facilem solutionem habet, si ea, quae hucusque dicta sunt, perpendantur.

a. Quod attinet textum sumptum ex 2 d. 25 q. 1 a. 2 ad 1, ubi S. Thomas dicit, Deum omnipotentia sua facere, ut voluntas hominis illud, in quod mutatur, voluntarie velit, is certe non potest ita intelligi, ac si Deus voluntatem praedeterminaret. Impossibile est enim admittere, S. Doctorem in responsione ad obiectiones contradicere eis, quae in corpore articuli affirmat. Atqui in corpore illius articuli dixerat, voluntatem in omnibus, quae sub electione cadunt, liberam manere, „*in hoc solo determinationem habentem, quod felicitatem naturaliter appetat,* et non determinate in hoc vel illo"; eam tamen nonnumquam proniorem effici ad eligendam alteram partem per dispositiones et habitus. Hoc textu omnem determinationem voluntatis ad actum liberae electionis excludi supra ostensum est (p. 338).

b. S. Thomas, quando loquitur de gratia, qua Deus cor hominis efficaciter ad se convertit, ei succurrit, ne peccatis succumbat, voluntatem inclinat, in quodcumque voluerit, et omnia opera nostra operatur, illum influxum divinum constanter ad hoc solum reducit, quod Deus primum motum in voluntate vel consilium boni operis efficit, neque umquam gratiae ulterioris, qua voluntas ad perficiendum opus salutare determinatur, mentionem facit (recolantur omnes textus sub n. III. allati). Atqui hoc evidens signum est, secundum Angelicum ad hoc, ut Deus voluntatem infallibiliter in id inclinet, quod ipse efficaciter vult, opus non esse praedeterminatione physica, sed Deum

esse adeo potentem, ut etiam mediis, quae ex sua natura deficere possunt et liberi arbitrii indifferentiam non tollunt, certe et infallibiliter finem a se intentum obtinere possit.

c. Peremptorium tamen responsum est hoc: ideo Deus sine ulla motione praedeterminante per solum primum motum, quem voluntati confert, eam infallibiliter inclinare potest in quemcumque actum, quem vult, quia praelucente scientia contingentium conditionate futurorum infallibiliter praescit, voluntatem, si tali modo moveretur, et in his vel illis circumstantiis poneretur, motui divino obtemperaturam esse. Notandum est enim, in omnibus illis locis, in quibus S. Doctor de infallibili immutatione voluntatis per Deum loquitur, sermonem esse de motione, quae fit per gratiam. Quod enim actus mere naturales attinet, Deus ad eos non alio modo influit, nisi movendo voluntatem ad bonum universale; motio autem ad specialem actum, quo determinatum obiectum appetitur, pertinet ad gratiam (1, 2 q. 9 a. 6 ad 3). Iamvero supra (p. 357 ss.) demonstratum est, Deum, antequam aliquam gratiam conferre decernit, iam praescire, voluntatem ea usuram vel non usuram esse. Pari modo ostensum est, Deum, antequam per providentiam vel praedestinationem hominem in aliquo determinato ordine collocare decernit, praescire, tales circumstantias externas, e. g. praedicationem, aegritudinem, flagella, humiliationes, in profectum vel etiam nocumentum hominis cessuras esse. Hac vero praescientia conditionate futurorum praesupposita facillime explicari potest, quomodo Deus voluntatem hominis infallibiliter, sed tamen plene salvata eius libertate, ad quemcumque actum bonum et salutarem, quem ipse efficaciter intendit, movere possit. Potest hoc infallibiliter, quia supposito e. g. Petrum cum hac motione gratiae consensurum et de negatione sua paenitentiam acturum esse et Deum hoc praescire, tam parum possibile est, Petrum accepta hac gratia non esse acturum paenitentiam, quam Dei scientiam falli. Et ideo recte S. Thomas dixit: „Praeparatio ad gratiam (habitualem), secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest“ (1, 2 q. 112

a. 3); scilicet habet necessitatem, non quidem causalitatis, sed scientiae, vel habet necessitatem consequentem, non antecedentem. Motio enim illa, qua Deus Petrum ad paenitentiam adduxit et sic ad gratiam habitualem recuperandam praeparavit, pertinet ad ordinem praedestinationis. Praedestinatio autem supponit „praescientiam exitus eius, quod providetur" (1 d. 40 q. 1 a. 2); scientia vero, quae praedestinationi praesupponitur, est ea, qua Deus futurum contingens cognoscit, non prout est in causis suis, sed „secundum quod est determinatum in esse suo, secundum quod est actu" (1 d. 40 q. 3 in c. et ad 4). Ideo ergo motio divina, quae paenitentiam Petri effecit, fuit infallibilis quoad effectum, quia intellectui divino ab aeterno praesens erat haec veritas, Petrum sese conversurum esse, si hanc determinatam gratiam accepturus esset. Quando igitur Deus hominem efficaciter movere vult, ex industria ex thesauro gratiarum tum internarum tum externarum eas seligit, quas cum effectu intento coniunctas fore praescit. Simul etiam patet, tali modo libertatem voluntatis perfecte salvari, quia gratiae externae certe nullam necessitatem imponunt et gratiae internae non consistunt nisi in primis motibus indeliberatis a Deo datis, quae voluntatis indifferentiam non auferunt.

Ceterum hanc esse genuinam S. Thomae doctrinam, elucet ex iis, quae in a. 3 q. 6 de Ver. docet. Quaestio solvenda est haec: „*Utrum praedestinatio certitudinem habeat*". In corpore articuli distinguit inter certitudinem providentiae et praedestinationis et dicit, utramque certitudinem non in omnibus convenire. „Nec tamen hoc modo certus est ordo praedestinationis, sicut erat ordo providentiae, quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. *Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii*".

Deinde exponit, non posse dici, praedestinationem supra certitudinem providentiae non addere nisi certitu-

dinem praescientiae; secus enim praedestinatus a non praedestinato non differret nisi per hoc, quod Deus praescit, hunc non esse defecturum a salute, alterum vero defecturum, cum tamen Deus pari modo utrumque ordinaret ad salutem, neque, quantum ex se est, unum prae altero praeeligeret ad salutem, quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. „Unde praeter certitudinem praescientiae *ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem;* nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter". In quo autem ille ordo infallibilis praedestinationis consistat, ita explicat:

„Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicuius dupliciter. Uno modo, inquantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilium pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus *loco eius, quae deficit,* vel ne altera deficiat, sicut videmus, quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente. *Et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo, quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat,* sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem".

Ergo secundum S. Thomam singula auxilia, quae Deus praedestinato confert, non certo et infallibiliter obtinent effectum, ad quem dantur, sed possunt deficere et manere inefficacia, vel sunt talia, ut ex culpa hominis deficerent, nisi Deus alia superadderet, ex quo sequitur, ea auxilia non esse talis naturae, ut ex se voluntatem ad unum praedeterminent ita, ut impossibile sit, voluntatem non agere id, ad quod divina gratia movetur. Ut ergo Deus nihilominus finem a se intentum infallibiliter obtineat, auxiliis internis etiam externa adiungit, ut e. g. exhorta-

tiones et suffragia orationum, quod evidenter supponit, Deum praescire, occasiones externas ad salutem aliquid conferre, quamvis voluntatem humanam non infallibiliter inclinent. Et tali modo, si salus consideretur respectu causae proximae, i. e. voluntatis ut adiutae gratiis tum internis tum externis, non habet certitudinem, quia auxilia illa ex se non infallibiliter ad salutem perducunt; sed respectu causae primae habet certitudinem, quia praedestinatio ex parte causae primae dicit „*intentionem divinam de salute istius cum praescientia eius, quod salvabitur*" (1 d. 40 q. 1 a. 2). Similia habentur in Comp. theol. 1, 140.

Hinc etiam intelligitur, cur S. Thomas dicat difficile esse concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii. Difficultas enim est in hoc, quod auxilia, quibus Deus praedestinato succurrit, ex se effectum non infallibiliter producunt. Sed in sententia Thomistarum nulla esset difficultas. Si enim liberum arbitrium physice ad unum praedeterminaretur, quo posito actus metaphysica necessitate et tamen libere sequeretur, iam omnis difficultas evanesceret. Sed iste modus solvendi difficultatem Angelico prorsus ignotus est, immo in responsione ad tertium eum aperte excludit, dicens:

„Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed *movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit*".

Ergo motio divina talis est, ut voluntatem in indifferentia ad utrumlibet relinquat, neque ad unum prae alio eligendum praedeterminet.

*Argumentum quintum petitum ex eo, quod divina voluntas est origo omnis necessitatis et contingentiae.*

Ultimum argumentum petunt propugnatores praedeterminationis physicae ex eo, quod secundum D. Thomam tota contingentia et libertas in operando voluntatis humanae non reducitur in ipsam causam proximam tantum, sed in causam primam tamquam in radicem et principium, unde oritur ille modus contingentiae et libertatis. Quo supposito ita ratiocinantur: Modus contingentiae et libertatis in actu est primario a Deo et secundario tantum a voluntate. Ut

autem modus libertatis sit primario a Deo, requiritur, ut operatio Dei in voluntatem talis sit, ut libertatem actus non a voluntate exspectet, sed potius eam conferat. Hoc vero non potest fieri per concursum indifferentem, cum hic contingentiam actus a voluntate exspectet; ergo ut Deus primaria causa libertatis sit, necesse est, eum liberum arbitrium physice praedeterminare. (Vide argumentum hoc late expositum apud *Joannem a S. Thoma,* Curs. Theol. 1 q. 19 disp. 5 art. 4 ed. Paris. 1903, Tom. 3 p. 382 ss. Cfr. *N. del Prado,* De Gratia et libero Arbitrio t. II p. 327 ss.) Probant autem hoc allegantes complura testimonia ex operibus Aquinatis.

„Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae contingentes sunt, *sed propterea, quia Deus voluit, eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit*" (1 q. 19 a. 8). — „Voluntas divina est intelligenda extra ordinem entium existens velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo *ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus,* et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disponit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingentes, i. e. potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, *quamvis omnes dependeant a voluntate divina sicut a causa prima, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.* Hoc autem non potest dici de voluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis et contingentiae; et ideo oportet, quod vel ipsa causa possit deficere vel effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Voluntas autem divina indeficiens est; tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes" (Periherm. 1 lect. 14). — „Ens, inquantum ens est, habet causam ipsum Deum; unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis, inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, *sed etiam quod det ei contingentiam vel necessitatem.* Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit eis causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus, secundum quod est sub ordine divinae providentiae, necessitatem habere, ex quo contingit, quod haec conditio-

nalis est vera: aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam causae suae. Effectus enim in suis naturis similantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt. Sic ergo patet, quod, cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum: hoc est provisum a Deo, ut sit, sed: *hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit vel necessario sit.* Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod, ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii, sed necessarium est, effectus esse contingenter vel de necessitate. Quod quidem est singulare in causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum, quod effectus eius sit; *quod autem fit necessario vel contingenter, dependet ex causa entis, inquantum est ens, a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit*" (6 Metaph. lect. 3).

Circa hoc ultimum argumentum adversariorum complura notanda sunt:

a. Contingentia vel necessitas alicuius actus non est aliqua qualitas ei superaddita, neque libertas proprie loquendo ipsi actui inest, sed libero arbitrio. Nam ad libertatem requiritur indifferentia activa et potestas se pro lubitu determinandi ad agendum vel non agendum, ad agendum hoc vel illud. Talis autem indifferentia et potestas sese determinandi non convenit actui, sed potentiae, quae actum elicit. Ergo *inepte dicitur*, *Deum conferre ipsi actui modum libertatis et contingentiae.* Sed neque libero arbitrio hanc indifferentiam per motum transeuntem conferre potest, quia liberum arbitrium *ex sua natura indifferens est* ad volendum vel nolendum ea obiecta, in quibus non invenitur bonum perfectum, vel quae non necessario ad beatitudinem requiruntur.

b. Neque verba S. Thomae aliquid continent, unde haec sententia ei attribui vel necessitas praedeterminationis recte colligi posset. *Nam ipse disertis verbis saepissime docet, necessitatem vel contingentiam effectus oriri ex causis proximis.*

Ita in textu supra citato Periherm. 1 lect. 14 ait: „Ad effectus, quos (Deus) voluit necessarios, disponit causas necessarias, ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingentes, i. e. potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes". — „Omnis effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam et non causam primam" (de Ver. q. 12 a. 11). — „Effectus necessarii vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum" (Comp. Theol. c. 139). — „Ex causis proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis" (C. g. 3,72). — „Necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitum ad voluntatem divinam, quae est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit, ut scilicet necessariorum effectuum sint causae intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles" (de Malo q. 16 a. 7 ad 15). Cfr. 1 q. 14 a. 13 ad 1; C. g. 1, 85; 1 d. 38 q. 1 a. 5; d. 39 q. 2 a. 2 ad 2; d. 40 q. 3 a. 1; de Ver. q. 2 a. 14 ad 3.

Ex his clare apparet, libertatem actuum voluntatis non immediate a Deo causari per praedeterminationem, sed radicem suam proximam habere in ipsa natura liberi arbitrii, et proinde actum non esse liberum, quia Deus immediate eius libertatem efficit, sed quia a voluntate indifferente neque ad unum determinata procedit.

c. *Ultima tamen radix et origo omnis necessitatis et contingentiae in rebus creatis est Deus,* et quidem duplici ratione, inquantum scilicet est *causa exemplaris et efficiens.* Essentia enim divina propter infinitam perfectionis plenitudinem infinitis modis imitabilis est; ideo ex ea cognita intellectus divinus cognoscit omnes causas finitas possibiles, tum necessarias tum contingentes, et omnes effectus, qui ex illis causis evenire possunt. Et quod attinet causas liberas, intellectus divinus non tantum cognoscit actus earum liberos possibiles in quibuscumque circumstantiis, sed etiam distinctissime cognoscit, quid causa quaecumque libera sub quibuslibet conditionibus actura esset. Praeterea intellectui divino ab aeterno praesentes sunt omnes possibiles ordines providentiae cum omnibus causis et eventibus tum liberis tum necessariis in iis contentis. Et ex illis ordinibus distinctissime cognitis Deus hunc praesentem ordinem prae aliis elegit et

in tempore executioni mandare decrevit. Executio vero fit secundum ordinem a divina sapientia praeconceptum et praemeditatum. Et ideo ad effectus necessarios in illo ordine contentos in tempore praeparat causas necessarias, ad effectus vero contingentes et liberos praeparat et ordinat causas contingentes, ex quibus effectus illos eventuros esse praescivit. Et sic ultimum principium et ultima radix, in quam omnes effectus necessarii et contingentes in hoc ordine reducuntur, est voluntas Dei efficacissima. Quamvis enim effectus contingentes ex causis suis proximis contingenter eveniant, et ideo spectatis causis suis etiam non evenire possint, tamen si causae illae spectantur, ut subsunt divinae providentiae omnia praescienti et ordinanti, infallibiles sunt et necessarii necessitate consequente ad eorum praescientiam. Ita intelligenda sunt verba S. Thomae: „Secundum quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur enim uniuscuiusque effectus, secundum quod est sub ordine providentiae, necessitatem habere, ex quo contingit, quod haec conditionalis est vera: aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens". Ergo hoc est singulare in causa prima, scilicet divina providentia, ut ait Angelicus, quod ipsa omnibus legem necessitatis et contingentiae praescribit vel imponit, dum causae reliquae sub ordine infallibili divinae providentiae constitutae hac lege tantum utuntur neque ex ea exire possunt. Quamvis enim voluntas creata libera sit et pro lubitu suo agere vel non agere possit, tamen ordinem divinae providentiae nullatenus effugere potest, quia Deus ab aeterno praescivit, quid sub quibuslibet conditionibus actura sit et actus eius praescitos ad finem, quem in hoc ordine providentiae ultimatim obtinere voluit, ab aeterno ordinavit. Et sic vera manent verba S. Thomae: „Cum igitur voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult" (1 q. 19 a. 8).

## EPILOGUS.

Superest, ut ea, quae hucusque latius exposita sunt, paucis verbis complectamur germanamque doctrinam S. Thomae cum ea comparemus, quam communiter „thomisticam" vocant.

Duplici modo voluntas a Deo quoad exercitium actus movetur, motione scilicet universali in bonum universale vel beatitudinem indeterminate sumptam, et motione speciali in bonum aliquod particulare. Prior motio in eo consistit, quod Deus voluntati in primo instanti creationis inclinationem naturalem in bonum confert, quae est quoddam principium activum, re tamen non distinctum a natura voluntatis. Vi huius inclinationis voluntas proposito aliquo obiecto statim sponte in actum secundum transit, sicut corpus grave vi formae gravitatis in ipso existentis remoto impedimento sponte deorsum movetur. Itaque, quod bene notandum atque hic iterum inculcandum est, quando dicimus, Deum movere voluntatem ad bonum universale, hoc non ita intelligendum est, ac si primus actus voluntatis semper in rationem boni communis vel beatitudinis tenderet, ut multi verba Aquinatis falso interpretantur. Sed S. Doctor hoc tantum dicere vult, voluntatem ex sua natura habitualiter inclinari in bonum universale, non vero in bonum quoddam particulare. Et quia haec inclinatio habitualis ei a principio externo, scilicet a Creatore indita est, ideo recte dici potest, eam ad bonum universale a Deo habitualiter inclinari vel moveri. Cum vero inclinatio illa principium activum sit, quod proposito obiecto sponte in inclinationem actualem transit, sicut ex forma habituali gravitatis in lapide remoto impedimento sponte sequitur motus deorsum, ideo recte dicitur, Deum etiam primam affectionem vel motum dare, sicut generans lapidem ei motum versus centrum terrae dat. Quod autem voluntas in primo motu tendat in bonum particulare per intellectum propositum, non est proxime a Deo, sed ab intellectu et illis causis, quae intellectum movent, sicut etiam generans lapidem est quidem causa motus deorsum, sed non est causa, quare lapis hic vel ibi cadat. Actuata

autem per primum motum a Deo acceptum voluntas quoad exercitium seipsam et alias potentias sufficienter movere potest, ita tamen ut in omnibus motibus subsequentibus essentialiter dependeat a Deo primo movente, inquantum inclinatio in bonum universale in omnibus aliis volitionibus, ad quas voluntas seipsam applicat, immiscetur et coniungitur, et voluntas creata agit ut instrumentum causae primae.

In ordine autem gratiae Deus praeter illam motionem universalem motionem specialem ad bonum supernaturale confert applicando voluntatem per quendam specialem influxum physicum ad eliciendam primam volitionem indeliberatam, qua accepta voluntas se ulterius determinat ad sequendam vel etiam non sequendam inclinationem divinitus datam, ita tamen, ut si voluntas motioni illi speciali obtemperet, sequentes actus eodem modo a motione speciali dependeant, quo actus ordinis mere naturalis a motione universali.

Praeter illas duas motiones, quibus Deus voluntatem immediate et proxime ad agendum applicat, S. Thomas nullam aliam agnoscit, neque ullus textus in eius operibus inveniri poterit, ex quo legitime demonstrari possit, voluntatem etiam ad actus primum subsequentes motionibus a prima distinctis a Deo proxime applicari et determinari. Immo S. Doctor explicite repetitis vicibus negat, voluntatem ad actum liberum electionis sive a Deo sive ab aliqua creatura a voluntate distincta quoad exercitium determinari, et constanter docet, voluntatem actuatam prima volitione a Deo collata non indigere nisi determinatione quoad specificationem, quae fit per consilium rationis. Hoc modo explicat, quomodo voluntas humana, quamvis a Deo ad bonum mota sit, deflectere possit ad actiones peccaminosas; quod enim in actu peccati bonum aliquod quaerat, est a Deo, quod autem bonum apparens tantum intendat, est a voluntate deficiente et non attendente ad regulam morum.

Est igitur motio, quam Deus in ordine naturae confert, talis naturae, ut voluntatem plane indifferentem relinquat tum quoad exercitium tum quoad specificationem

actus, quatenus voluntatem neque ad agendum potius quam non agendum, neque ad hoc potius prae illo agendum determinat. In ordine autem gratiae Deus voluntatem movet ad aliquod bonum particulare prae alio volendum, ita tamen, ut voluntas huic motioni resistere, immo ope motionis universalis etiam oppositum eligere valeat.

Quamvis autem voluntas sub motione Dei indifferente seipsam sola determinet tum quoad exercitium tum etiam mediante consilio rationis quoad specificationem, nihilominus Deus per omnipotentiam suam voluntatem infallibiliter inclinare potest, in quodcumque voluerit, ita ut impossibile sit, Deum simpliciter velle aliquem salvare, quin iste revera salvetur. Haec tamen efficacia voluntatis divinae non derivatur ex decretis ad unum praedeterminantibus; nam divus Thomas explicite negat, Deum ex praecisa ratione causalitatis, quam in voluntatem exercet, infallibiliter scire posse, quidnam voluntas actura sit. Ergo ex eo repetenda est, quod Deus, antequam voluntatem sive universaliter sive specialiter movere decernat, infallibiliter praescit, quidnam voluntas actura esset, si hoc vel illo modo in his vel illis circumstantiis moveretur. Proinde Angelicus scientiam liberorum conditionate futurorum in Deo independentem a suis decretis admittit.

Ex his iam apparet, quam ingens discrimen sit inter veram germanamque doctrinam Aquinatis et scholae illius, quae se prae aliis thomisticam vocat. Est autem discrimen multiplex: Nam

a. in ordine naturae S. Thomas non admittit nisi unam motionem, scilicet ad bonum universale, quae consistit in collatione inclinationis naturalis in bonum neque distincta esse videtur ab ipsa voluntate; Thomistae vero admittunt pro singulis actibus distinctas motiones voluntati superadditas.

b. secundum S. Thomam Deus immediate et proxime voluntatem applicat tantum ad primum actum; secundum Thomistas vero voluntas ad omnes actus proxime a Deo applicatur.

c. secundum Aquinatem voluntas prima volitione finis actuata sola se determinat ad actum electionis; se-



cundum Thomistas autem voluntas se determinat praedeterminata a Deo.

d. secundum doctrinam Angelici gratia consistit in unica motione speciali ad bonum ordinis supernaturalis, quae voluntatis indifferentiam non tollit, ideoque vel mere sufficiens manere vel etiam efficax evadere potest, prout voluntas eidem vel consentit vel resistit; Thomistae vero admittunt duas gratias re distinctas, unam sufficientem, quae meram possibilitatem agendi confert, et aliam efficacem, quae voluntatem ex sua interna natura infallibiliter ad consensum trahit.

e. secundum S. Thomam in Deo admittenda est scientia liberorum conditionate futurorum independens a quolibet decreto absoluto voluntatis suae; secundum Thomistas autem Deo haec scientia eatenus competit, quatenus per decretum subiective absolutum et obiective conditionatum statuit, ad quidnam voluntatem positis quibusdam conditionibus determinare vellet.

Quae cum ita sint, merito iudicamus, S. Thomam nequaquam stare ex parte illorum theologorum, qui praedeterminationem physicam voluntatis docent.

# Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie

Von Dr. Otto Lutz—Speyer

(II. Artikel)

---

## II. Wirkungen der hl. Eucharistie auf die Seele

Der Verfasser geht nunmehr daran, die Wirkungen der hl. Kommunion im einzelnen darzulegen und zu begründen. Es war dabei natürlich unmöglich, alle Einzelwirkungen mit den Prämissen von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Begierdekommunion in Verbindung zu bringen. Der Verf. geht deshalb hierin eine beträchtliche Strecke Weges mit der „Lehrweise unserer Schulen". Doch bleibt er auch hier insofern sich treu, als er in der Begründung gerne neue Wege sucht und bei Fragen, die innerhalb der „Schulen" verschiedene Beantwortung finden, jene Sentenz zu wählen geneigt ist, welche am meisten den Schein der Frömmigkeit für sich hat.

### 1. Einheit mit Christus. Geistige Freude

1. Die erste Wirkung ist die Einheit mit Christus (S. 40—48). Dieselbe hat ihren Grund in der Liebe. „Das Sakrament des Altares ist ja das Sakrament der Liebe; die Liebe verlangt aber nach der innigsten Vereinigung mit der geliebten Person". Zur Beleuchtung dieses Grundsatzes werden wir dann auf die Trinität verwiesen in folgender Weise: „Welch innige Vereinigung die Liebe be-

wirkt, können wir am schönsten an der hl. Dreifaltigkeit sehen: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind zwar verschiedene Personen, aber die Liebe ist unter ihnen so groß, daß die dadurch erzielte Einheit[1]) die äußersten Grenzen erreicht, sie haben nur eine einzige Natur" (S. 41). Diese Formulierung erscheint nicht glücklich; stellt sie ja doch die Einheit der Natur als etwas Gewordenes, durch die moralische Eigenschaft der Liebe Gewirktes hin, während umgekehrt die Liebe der göttlichen Personen zu einander mit der Einheit der Natur gegeben ist. — Es ist auch zuviel gesagt, wenn (S. 46) zustimmend der Satz *Eymards* zitiert wird, die durch die Kommunion bewirkte Einheit der Seele mit Christus sei eine „Einheit des Wesens, welche der hypostatischen Union am nächsten kommt und mit dieser mehr Ähnlichkeit hat als jede andere Vereinigung, die der Mutter des Herrn ausgenommen". Es ist gewiß berechtigt, die Einheit der Kommunion mit der hypostatischen Union zu vergleichen, aber es geht nicht an, die Terminologie dieser auf jene zu übertragen[2]). Auch ist es nicht richtig, daß die Einheit der Kommunion von allen Vereinigungen mit der hypostatischen Union am meisten Ähnlichkeit besitzt. Das *Symbolum Quicumque* z. B. wußte zur Illustration der hypostatischen Union keine bessere Vereinigung in Vergleich zu ziehen als die Vereinigung der Seele mit dem Leibe: „Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae; nam *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*". Der Vergleich mit der Kommunion-Einheit könnte aber leicht den Gottmenschen als bloßen θεόφορος erscheinen lassen.

2. Der nächste Abschnitt: „Einheit und Eintracht unter den Menschen" (S. 48—58) bietet zu besonderen Erinnerungen keinen Anlaß. § 3 handelt von der geistigen Freude (S. 58—77). Aus den ziemlich weitläufigen Er-

---

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Übrigens findet nicht einmal bei der hypostatischen Union eine Einheit des Wesens statt, sondern eben eine Einheit der Hypostase, der Person.

örterungen verdient ein Punkt herausgehoben zu werden, der am Ende des Buches (S. 314—24) noch einmal *ex professo* zur Sprache kommt: die Frage, ob der Genuß des Kelches eine besondere Wirkung hat in Hinsicht auf die Erweckung geistiger Freude. *N.* ist sich in der Beantwortung dieser Frage anscheinend nicht konstant geblieben.

S. 64 lesen wir: „Eine ganz besondere Kraft in dieser Hinsicht schreiben die hl. Väter dem Kelche des Blutes Christi zu: ‚*Der Wein ist von Anfang zur Freude geschaffen*' [Eccl 31,35]. Mit Recht[1]) folgern sie daraus eine besondere geistige Freude durch den Genuß des in das Blut Christi verwandelten Weines; denn der Allweise hat nicht umsonst die Gestalt von Wein gewählt. Die äußeren Gestalten sollen aber nichts anderes sein als eine Zeichensprache, indem sie uns zu verstehen geben, was sie bedeuten und vollbringen. Wie oft lesen wir daher in den Schriften der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller vom berauschenden Kelche, der das Menschenherz erfreut und es alle Sorgen vergessen läßt".

S. 317 dagegen heißt es: „Die Kirchenlehrer wissen also nichts von einer besonderen Wirkung des Blutes; der Genuß beider Gestalten ist mehr symbolisch ... Sie leiten die Wirkungen der Eucharistie nicht so sehr von den äußeren Gestalten ab, sondern von dem Inhalte der Gestalten, welcher in jeder einzelnen gleich ist; somit ist auch die Wirkung der einzelnen Gestalten gleich; wenn beide genossen werden. so geschieht es nur, um die Wirkungen besser nach außen zu offenbaren.

Die zuletzt vertretene Ansicht ist zweifellos richtig; aber die Begründung, die *N.* ihr im folgenden gibt und die er der „gewöhnlichen" Argumentation gegenüberstellt, ist hinfällig. Es ist der Einwand einiger älterer Theologen (*Vasquez*, *Lugo*) zu widerlegen, daß die beiden Gestalten mehr bezeichnen als eine Gestalt und folglich auch mehr bewirken. Obwohl nun der Verf. eben erst zustimmend aus den „Kirchenlehrern" zitiert hat, daß aus der doppelten Gestalt keine besondere Wirkung abgeleitet werden könne, weil ja der Inhalt in jeder einzelnen Gestalt der gleiche sei, und daß die doppelte Gestalt nur dazu diene, die Wirkungen besser nach außen zu offen-

[1]) Von mir gesperrt.

baren, schreibt er S. 319 f: „Doch diese Erwiderung allein dürfte nicht genügen; denn darauf kommt es eben an, was die Sakramente äußerlich bezeichnen, da sie äußere, sichtbare Zeichen der inneren, unsichtbaren Gnade sind. Besser kann wohl die Schwierigkeit gelöst werden, wenn man bedenkt, daß die Kommunion, wie schon der Name sagt, in erster Linie nicht eine Mahlzeit, sondern die Vereinigung mit Christus bedeutet. Diese Vereinigung wird aber in ganz gleicher Weise durch den Genuß bloß einer wie durch den Genuß beider Gestalten äußerlich veranschaulicht, da eben unter jeder Gestalt Christus voll und ganz gegenwärtig ist mit Leib und Seele, mit Fleisch und Blut, mit Gottheit und Menschheit"[1]).

Der Verf. merkt nicht, wie er mit dem letzten Satz sich selber verleugnet und gleichzeitig in die angeblich unzureichende „gewöhnliche" Erklärung zurückfällt. Es ist eben, wie schon oben gesagt, gar nicht wahr, daß nach der äußeren Veranschaulichung, „unter jeder Gestalt Christus voll und ganz gegenwärtig ist". Wenn es in unserer Frage nur „darauf ankommt, was die Sakramente äußerlich bezeichnen", dann haben *Lugo* und *Vasquez* vollständig recht, da ja *„vi verborum"* oder *vi sacramenti*, wie der hl. Thomas sich ausdrückt (III q. 76 a. 1), unter der Gestalt des Brotes nur der Leib und unter der Gestalt des Weines nur das Blut und folglich unter beiden Gestalten zusammengenommen mehr ist als unter bloß einer Gestalt. Wie *N.* sich noch auf den hl. *Thomas* berufen kann, ist schwer verständlich. Auch der hl. *Thomas* macht sich dort, wo er von der Laienkommunion redet, den Einwand, daß zur Vollendung des Sakramentes sowohl die *manducatio corporis* als auch die *potatio sanguinis* gehöre. Er antwortet darauf aber nicht wie unser Verf., sondern unterscheidet zwischen dem Vollzug und und dem Gebrauch des Sakramentes und sagt dann: *„Perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium*, sed *in consecratione materiae.* Et ideo nihil derogat perfectioni

[1]) Sperrung von mir.

hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque (III q. 80 a. 12 ad 2). Es bleibt also nichts anderes übrig, als daß man sich auch künftighin nicht auf die äußere Bezeichnung, sondern auf den Inhalt der Gestalten beruft.

Wenn die hl. Väter öfters der Gestalt des Weines die Wirkung einer besonderen geistigen Freude beizulegen scheinen, so ist die beste Erklärung die, welche der hl. *Thomas* einer analogen Schwierigkeit gegeben hat, nämlich dem Satze: „*Corpus Christi* sub specie panis *pro salute corporis, sanguis* vero sub specie vini *pro salute animae* offertur". Die ebenso einfache wie treffende Antwort lautet: „Dicendum, quod, quia sacramenta operantur salutem quam significant, ideo *secundum quandam assimilationem* dicitur, quod in hoc sacramento corpus offertur pro salute corporis et sanguis pro salute animae, *quamvis utrum ad salutem uniuscuiusque operetur*, cum sub utroque totus sit Christus" (III q. 79 a. 1 ad 3). — Es handelt sich also in diesen Fällen nicht um eine eigentliche Redeweise, sondern um eine „*locutio secundum quandam assimilationem*" oder, wie *Müller* sich ausdrückt, um eine Appropriation (De euch. 375). Solcher Appropriationen gibt es in der geistlichen Beredsamkeit und in den Gebeten der Kirche viele. Man denke nur an die Ablaßgebete „*Anima Christi, sanctifica me*" und „*Obsecro te, dulcissime Domine*".

Im übrigen läßt sich *N.* in seinen theologischen Anschauungen mehr als billig beeinflussen von der „Lehre der Chemie", wenn er (S. 323) die Hypothese aufstellt, der Genuß des Kelches könne bei der von *Olfers* und *Stöhr* behaupteten außerordentlich raschen Auflösung der Brotsgestalt möglicherweise eine zweite Kommunion und insofern eine Bereicherung bedeuten. „Da nach der Lehre der genannten Mediziner die Gestalt des Brotes in kürzester Zeit denaturiert, so hätte man in kürzester Zeit eine zweite Vereinigung mit Christus und insofern eine zweite Kommunion. Wenn diese Erwägungen richtig sind, so würde der Genuß des Kelches einen Vorteil mit sich bringen, aber keinen

anderen als der Genuß einer zweiten Hostie" (S. 324). — Der Verf. möge damit vergleichen, was der hl. *Thomas* lehrt über die Einheit dieses Sakramentes (III q. 73 a. 2) oder auch was die Theologen gemeinhin lehren in der etwas ähnlichen Frage der Simultaneität von Materie und Form[1]). Wie tragfest im übrigen die „Lehre der genannten Mediziner" ist, zeigen die parallelen Ausführungen bei *Kapellmann-Bergmann*, Pastoralmedizin[16] (Aachen 1910) 206—08.

2. Nachlassung von Sünden und Sündenstrafen

1. Die Frage, wie die hl. Kommunion die läßlichen Sünden tilgt, entscheidet *N.* in der Weise, daß er die entgegengesetzten Ansichten der Theologen (*mediate — immediate*) mit einander verbindet: „Durch die hl. Kommunion werden also die läßlichen Sünden auf eine zweifache Weise getilgt: *ex opere operato* durch die würdige Kommunion als solche und *ex opere operantis* durch Akte der Liebe vonseiten des Empfängers" (S. 83). Dabei wird noch betont, daß die hl. Kommunion das „leichteste, einfachste und wirksamste" Mittel zur Nachlassung dieser Sünden sei (S. 84), und schließlich erklärt: „Nicht die Beicht ist direkt zur Vergebung der läßlichen Sünden eingesetzt[2]), sondern die Eucharistie" (S. 85). Diese Gegenüberstellung ist irreführend. Es ist bis auf den heutigen Tag kontrovertiert, ob die Eucharistie mittelbar oder unmittelbar die läßlichen Sünden tilgt, und der hl. *Thomas* insbesondere scheint nur eine mittelbare Nachlassung anzunehmen (vgl. III q. 79 a. 4—5); es besteht aber volle Übereinstimmung darüber, daß die Beicht — wenngleich primär zur Nachlassung der schweren Sünden eingesetzt — doch direkt auch die läßlichen Sünden tilgt und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die kirchliche Schlüsselgewalt ohne weiteres sich auf alles erstreckt, was Sünde heißt.

2. Was die Nachlassung schwerer Sünden angeht, so vertritt *N.* mit anerkennenswerter Bestimmtheit den

[1]) Vgl. *Noldin*, De Sacramentis[7] n. 13.

[2]) Von mir gesperrt.

Satz, daß die hl. Kommunion dieselbe dann bewirke, wenn ein Sünder in Unkenntnis seines Seelenzustandes, aber mit unvollkommener Reue zu ihr hinzutrete. Die „gewöhnliche“ Beweisführung, wonach die Sakramente aus sich stets die Gnade bewirken und nur dann ihren Effekt nicht erreichen, wenn im Empfänger ein Hindernis besteht; ein solches Hindernis aber im vorliegenden Falle (*bona fides* mit *attritio*) nicht gegeben ist[1]): erscheint ihm jedoch „nicht ganz einwandfrei“ (S. 92). Er stützt sich deshalb in erster Linie auf die hl. Väter und die kirchliche Liturgie, die nicht selten die Eucharistie ganz allgemein als *remissio peccatorum*, *ablutio scelerum*, *remissio omnium delictorum* bezeichnen.

Solche und ähnliche Wendungen bekunden in der Tat eine erfreuliche Weitherzigkeit und können leicht dem Gedanken Raum geben, daß die hl. Kommunion in alter Zeit wirklich als ein Mittel zur Nachlassung schwerer Sünden angesehen wurde. Gleichwohl bleibt es fraglich, ob dieselben den vorliegenden Ausnahmefall decken, zumal dieselben Väter mit so großem Nachdruck Reinheit und Würdigkeit von dem Empfänger verlangen (vgl. ebd. S. 194—206. 264—69). Auch ist es nicht sicher, ob die Ausdrücke *scelera* und *delicta*, so selbstverständlich es scheinen mag, nach dem Zusammenhang und der Intention der Redenden wirklich Todsünden im vollen Sinne des Wortes bezeichnen. Gerade in der vom Verf. angezogenen *Postcommunio pro vivis et defunctis* haben sie diese Bedeutung jedenfalls nicht, da sie sich nicht bloß auf die Lebenden, sondern auch auf die Verstorbenen beziehen, bei denen von einer Nachlassung von Todsünden doch nicht die Rede sein kann: „sit [hoc sacramentum tuum] ... vivorum atque *mortuorum* fidelium *remissio omnium delictorum*“. Analog beten wir in der zugehörigen Kollekte, .. „ut, pro quibus effundere preces

[1]) Das Argument ist übrigens im Untersatz von *N.* nicht ganz richtig wiedergegeben. Es wird nicht gesagt, daß der Empfänger in diesem Falle (positiv) „seinerseits getan hat, was notwendig ist, um der Früchte des Sakramentes teilhaftig zu werden“; sondern negativ, daß er der Gnade kein Hindernis entgegensetzt.

decrevimus, quosque vel praesens saeculum adhuc in carne retinet vel *futurum jam exutos corpore suscepit*, ... pietatis tuae clementia *omnium delictorum suorum* veniam consequantur". — Es scheint sonach die Annahme geboten, daß unter *delicta* nicht schwere Sünden oder doch nicht schwere Sünden *quoad culpam,* sondern nur *quoad poenam temporalem adhuc luendam* zu verstehen sind. Ähnlich wird ja auch in den Ablaßbewilligungen öfters der Ausdruck *remissio peccatorum* für Nachlassung von Sündenstrafen gebraucht.

In zweiter Linie beruft sich *N.* auf das Konzil von Trient, das die Gläubigen nur verpflichtet, sichere schwere Sünden zu beichten, somit den Empfang der hl. Kommunion bei zweifelhaft schweren Sünden gestattet. Darin sieht er den stillschweigenden Glauben ausgedrückt, daß in diesem Falle die Sünden, wenn sie wirklich schwer sind, durch die Kommunion getilgt werden. In dieser Annahme wird er „durch folgende Erwägung bestärkt: Setzen wir den Fall, ein Mensch mit zweifelhaft schweren Sünden befände sich in Todesgefahr. Eine Verpflichtung zur Beichte besteht hier nicht, wohl aber muß er die Wegzehrung empfangen. Was nun aber, wenn er eine schwere Sünde auf dem Gewissen hätte, deren er sich nicht bewußt ist? Ohne unmittelbares Eingreifen Gottes durch Verleihung der vollkommenen Reue würde er verdammt werden, obwohl er alles getan hat, was für einen derartigen Fall vorgeschrieben ist. Da müßte man sich doch fragen, ob wohl die Kirche für ihre Kinder hinreichend gesorgt hätte, wenn sie gerade in diesem entscheidenden Augenblicke nicht mehr von ihnen verlangt als nur den Empfang der Wegzehrung" (S. 91).

Damit ist jedoch kaum viel bewiesen. Denn einmal ist nicht zu bezweifeln, daß jedem Menschen jederzeit, wenn ein Bedürfnis gegeben ist, die Gnade der vollkommenen Reue zur Verfügung steht. Sodann sind es jedenfalls doch rare und sonderbare Käuze, die in Todesgefahr bei zweifelhaft schweren Sünden zwar die hl. Kommunion zu empfangen bereit sind, aber der Beichte sich überhoben glauben. Endlich ist in solchen Fällen für die Nachlassung unbewußter Todsünden noch ein Sakrament vorhanden, das nicht bloß nach Ansicht der Theologen, sondern nach der Lehre der hl. Schrift die Sünden tilgt: die hl. Ölung. Und damit niemand auch dieser Mühe sich überhoben glaube, erklärt der neue Codex juris canonici ausdrücklich: Quamvis hoc sacramentum per se non sit de necessitate medii ad salutem,

*nemini tamen licet illud negligere*" (can. 944). Wegen dieser sündentilgenden Kraft wurde ja auch die hl. Ölung als Ergänzung des Bußsakramentes betrachtet und bis tief ins Mittelalter hinein der Spendung des Viatikums vorausgeschickt[1]). Noch der hl. *Thomas* betrachtet die letzte Ölung als Vorbereitung auf den Empfang der hl. Wegzehrung (vgl. III q. 65 a. 3).

Man wird sonach auch fernerhin den Nachdruck auf die theologische Beweisführung legen müssen. Dies ist auch das Verfahren des hl. *Thomas*. Der hl. Lehrer geht von dem Grundsatze aus, daß, *secundum se* betrachtet, das Sakrament die Kraft habe alle Sünden zu tilgen *ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum.* Diese Wirkung könne jedoch vereitelt werden, wenn der Empfänger ihr ein Hindernis entgegensetzt. Was ist ein solches Hindernis? „Quicumque autem habet *conscientiam* peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum hujus sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor hujus sacramenti: tum quia non vivit spiritualiter et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere quod non est nisi viventis, tum quia non potest uniri Christo, dum est in *affectu peccandi mortaliter*" Ein Hindernis sieht also der hl. *Thomas* nur in dem Bewußtsein und dem Affekt der schweren Sünde und daraus folgert er, daß jener Todsünder, der dieses Bewußtsein und diesen Affekt nicht hat, die Nachlassung seiner Sünden erlangen kann: „forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet, et remissionem peccati" (III q. 79 a. 3)[2]).

Wenn dieses Argument die These nicht beweist, dann ist sie schwerlich glaubhaft zu machen. Der von einigen Theologen angeführte Gegengrund, die Eucharistie wirke nach Art einer Speise, eine Speise aber setze das Leben schon voraus: braucht niemand zu beunruhigen. Das Argument hat seine Richtigkeit und gibt den rechten Maßstab an die Hand, wenn es sich darum handelt, die

[1]) Vgl. *J. Kern*, De sacramento extremae unctionis (Ratisbonae 1907) 23.

[2]) Vgl. *Müller*, De sacr. 240—43.

Bedingungen festzustellen, die der Empfänger *ex institutione Christi* ordnungsgemäß zu erfüllen hat; es führt dann folgerichtig zu einer Forderung, die wir auch nach Schrift und Tradition erheben müssen: zur Forderung des Gnadenstandes. Dabei bleibt aber bestehen, daß es sich bei dem Vergleich der Eucharistie mit der materiellen Speise, nicht um physische Parität, sondern um eine Analogie handelt, und es kann nichts daraus gefolgert werden für jenen Ausnahmefall, wo der Empfänger schuldloser Weise glaubt, alle Bedingungen erfüllt zu haben und überdies von jedem Affekt an die schwere Sünde durch die unvollkommene Reue frei ist. Der Einwand erinnert lebhaft an die Berufung *Quesnels* auf Mt 7,17 s[1]) zu dem Nachweise, daß alle Werke des Todsünders schon deshalb sündhaft seien, weil er nicht im Stande der Gnade sei. Es gilt hier wie dort, was *L. Fonck*[2]) zur grundsätzlichen Auslegung der Parabel sagt: „Daß nicht alles, was im Bilde zutrifft, in gleicher Weise auch von der Sache behauptet werden kann. Was von dem Baume in der physischen Ordnung ausnahmslos gilt, läßt sich nur mit der notwendigen Beschränkung auf die moralische Ordnung beim Menschen übertragen. In der Regel und nach den gewöhnlichen Erfahrungen wird das Erkennungszeichen nicht trügen; für gewöhnlich wird der von den Bäumen hergenommene Erfahrungssatz über die guten und schlechten Früchte auch bei den Menschen nicht trügen".

S. 99 wird die Nachlassung schwerer Sünden durch die Eucharistie in Parallele gesetzt zur Nachlassung läßlicher Sünden durch die Beicht und gesagt: „Wie also die Beicht zunächst zur Lossprechung von schweren und erst in zweiter Linie zur Vergebung von läßlichen Sünden eingesetzt wurde, so ist uns umgekehrt die Eucharistie, insoferne die Nachlassung der Sünde ins Auge gefaßt wird, zunächst zur Vergebung von läßlichen, dann aber auch in zweiter Linie zur Heilung von Todsünden gegeben".

---

[1]) „So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte. Es kann kein guter Baum böse Früchte tragen noch ein schlechter Baum gute Früchte bringen".

[2]) Die Parabeln des Herrn (Innsbruck 1902) 431.

Diese Auffassung geht doch wohl zu weit. Wenn auch das Bußsakrament „zunächst zur Lossprechung von schweren Sünden" eingesetzt wurde, so ist es doch auch ein ordnungsgemäßes Mittel zur Nachlassung läßlicher Sünden und bewirkt dieselbe jederzeit *ex propria sua institutione et fine,* während die Eucharistie nicht ein ordnungsgemäßes Mittel zur Nachlassung schwerer Sünden ist und nur ausnahmsweise dieselbe bewirkt, wenn der Empfänger irrtümlicher und schuldloser Weise das ordentliche Mittel versäumt hat. Deshalb besteht ja auch die schwere Verpflichtung, Todsünden vor dem Empfang der hl. Kommunion zu beichten und, falls die Beicht irrtümlicher Weise unterlassen war, bei Innewerden des Irrtums nachträglich doch noch der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterwerfen.

3. Über die Nachlassung zeitlicher Sündenstrafen durch die hl. Eucharistie lehrt *N.* in Übereinstimmung mit dem hl. *Thomas* und der allgemeinen Ansicht der Theologen, daß dieselbe nicht direkt kraft des Sakramentes selbst erfolgt, sondern nur *„ex consequenti* per quandam concomitantiam ad principalem effectum (unionis per caritatem)". Er stellt jedoch die Frage, „ob nicht die vollkommene Freundschaft, die vollkommene Liebe auch das Freisein von allen Strafen in sich schließe", und beantwortet dieselbe bejahend in folgendem Sinn: „Das ist auch der Fall, wo eine vollkommene Freundschaft und eine vollkommene Liebe vorhanden ist; denn das Maß der Sündenstrafen, die vergeben werden, richtet sich nach dem Grad der Liebe ... Wenn daher jener, der den Leib und das Blut des Herrn genießt, seinen Erlöser wirklich aufrichtig und über alles, aus ganzem Herzen und ganzer Seele liebt, so werden ihm auch alle Sündenstrafen erlassen" (S. 102 f). — Das ist wohl nicht der Sinn des hl. *Thomas.* Der englische Lehrer stellt *ex professo* die Frage: „Utrum per hoc sacramentum *tota* poena peccati remittatur" (III q. 79 a. 5)? Die Antwort lautet aber: *Non tota deletur poena* ex sacramento eucharistiae, sed secundum quantitatem devotionis sumentium *certa poenae pars* diminuitur seu remittitur". Er bringt dann die Eucharistie in Gegensatz zur Taufe und sagt, die Taufe sei direkt auf die Nachlassung von Schuld und Strafe hingeordnet, *quia datur homini quasi commo-*

*rienti Christo;* das sei aber bei der Eucharistie nicht der Fall, weshalb sie auch nicht die gleiche Wirkung habe. Die Beifügung „*secundum quantitatem devotionis*“ oder „*secundum modum devotionis et fervoris*“ kann demnach nicht besagen, daß im Falle einer „wirklich aufrichtigen und über alles gehenden Liebe“ alle Strafen erlassen würden, sondern nur, daß jene *certa pars poenae*, die erlassen wird, größer oder geringer ist nach dem größeren oder geringeren Grad der Liebe. Es wäre denn auch nicht einzusehen, warum die Eucharistie gerade alle zeitlichen Strafen tilgen sollte, da doch der *reatus poenae temporalis* in keiner Weise einer „vollkommenen Freundschaft und Liebe“ entgegensteht (cf. *Müller,* De Euch. 362). Anderenfalls wäre ja auch gar nicht zu verstehen, wie das Fegfeuer noch bevölkert sein könnte, da doch die armen Seelen, sobald die Hülle des Leibes gesprengt ist, von der vollkommensten Liebe zu Gott hingezogen werden, und es wäre nicht ersichtlich, warum die Kirche an den Empfang der hl. Kommunion so viele und so reiche Ablässe geknüpft hat. Eine solche Ablaßverleihung wäre gegenstandslos, wenn die hl. Kommunion bereits alle Strafen erlassen hätte.

### 3. Beharrlichkeit und Glorie

Das Konzil von Trient nennt die hl. Kommunion *antidotum, quo a peccatis mortalibus praeservemur,* und *pignus futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis* (XIII cap. 2; *Denz.* 875). Damit ist gesagt, daß die hl. Eucharistie ein Mittel zur Bewahrung der Gnade oder — was dasselbe ist — ein Mittel zur Beharrlichkeit, ein Unterpfand der ewigen Seligkeit ist. Sie ist es nicht in dem Sinne, daß sie absolut vor dem Falle bewahrt und die Seligkeit garantiert, sondern — wie der hl. Thomas lehrt — daß sie die ***virtus*** *perveniendi ad gloriam* verleiht (III q. 79 a. 2 ad 1). Und dies tut sie, indem sie das geistliche Leben einerseits innerlich festigt und kräftigt, andererseits nach außen gegen die Nachstellungen des bösen Feindes schützt (ebd. a. 6). Das sind Dinge, über die unter Theologen kaum je eine Kontroverse bestand. *Nicolussi* nimmt jedoch daraus Veranlassung einen neuen Sturmlauf zu unter-

nehmen zugunsten seiner Theorie von der absoluten Heilsnotwendigkeit der hl. Eucharistie in Weise des Mittels (S. 121—135). Seine Bemühungen sind erfolglos geblieben.

Von einer absoluten Notwendigkeit der Eucharistie zur Bewahrung der Gnade — so wurde schon früher betont (ZfkTh 1919, 260) — kann schon deshalb keine Rede sein, weil das Unvermögen des Menschen zur Bewahrung der Gnade kein physisches und absolutes, sondern nur ein moralisches[1]) ist und deshalb einen weiteren Beistand Gottes nicht mit absoluter, sondern nur mit moralischer Notwendigkeit erfordert. Außerdem stehen ja zu dem besagten Zwecke noch andere Mittel zur Verfügung. Der Verf. allerdings scheint dies zu bezweifeln (vgl. S. 124)[2]). Indes hätte die bloße Erinnerung an das *Paternoster* diesen Zweifel beheben können. Was ist denn die Bitte *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo* anders als eine Bitte um Bewahrung vor der Sünde, als eine Bitte um Beharrlichkeit in der Gnade? Oder soll die Bitte, die der Heiland uns in den Mund gelegt hat, zwecklos sein und keine Erhörung finden? Was sollen überhaupt die großartigen, alles umfassenden Verheißungen, die der Heiland dem Gebete gegeben hat[3]), was soll die Dringlichkeit, mit der er immer wieder die Notwendigkeit des Gebetes betont, wenn die größte aller

[1]) Vgl. die gründlichen Erörterungen von *A. Straub*, Über den Sinn des 22. Kanons der 6. Sitzung des Konzils von Trient, ZfkTh 1897, 107—40. 209—54.

[2]) Die Art und Weise, wie der Verf. dennoch gleichzeitig sich gegen die angezweifelte Größe im vorhinein zu schützen sucht, ist merkwürdig. Er schreibt: „Selbst wenn es andere Mittel zur Bewahrung der Gnade gäbe, wie Gebet und gute Werke; solche, welche die Eucharistie nicht empfangen, obwohl sie könnten, würden auch diese Mittel nicht anwenden, weshalb wir praktisch auf den gleichen Schluß kämen: Die Eucharistie ist ein zur Erhaltung der Gnade unbedingt notwendiges Mittel" (a. a. O.). — Der Schluß ist sehr verfehlt. Es kommt hier nicht darauf an, ob solche, welche die Eucharistie nicht empfangen, praktisch auch die anderen Mittel vernachlässigen; sondern darauf kommt es an, ob es objektiv noch andere Mittel gibt. Aus der Vernachlässigung der Heilsmittel folgt nichts gegen deren Wirkkraft.

[3]) Vgl. Mt 7,7—11; Lc 11,5—13; Joh 14,13 s; 16,23 u. ö.



Gnaden ausgenommen ist, die Gnade der Beharrlichkeit? Da hatte der hl. Kirchenlehrer *Alphons von Liguori* eine andere Vorstellung von der Wirksamkeit des Gebetes, als er sein berühmtes Büchlein schrieb: „Von dem großen Mittel des Gebetes". Aber auch die hl. Väter und die Kirche selbst haben eine andere Vorstellung davon. Hier nur einige Belege:

So schreiben die Väter des *Konzils von Karthago* 416 an Papst *Innozenz I:* „Consideret Sanctitas tua..., quam sit pestiferum et exitiale ovibus Christi, quod istorum [*Pelagii et Coelestii*] sacrilegas disputationes necessario consequitur, ut nec orare debeamus, ne intremus in tentationem; quod Dominus et discipulos monuit et posuit in oratione, quam docuit" (MPL 20,567). — Im gleichen Sinne erklären die Väter des *Konzils von Mileve*, dem auch der hl. *Augustinus* beiwohnte: „Nova quippe haeresis et nimium perniciosa tentat assurgere inimicorum gratiae Christi, qui nobis dominicam etiam orationem impiis disputationibus conantur auferre" (ebd. 20,569). — Wiederum heißt es in einem Briefe von fünf afrikanischen Bischöfen an denselben Papst: „Hinc enim oramus, ut peccatorum tentationem superare possimus, ut Spiritus Dei, unde pignus accepimus, adjuvet infirmitatem nostram. Qui autem orat et dicit: *ne nos inferas in tentationem*..., orat ut non peccet h. e. ne quid faciat mali: quod pro Corinthiis orat Apostolus dicens: ‚Oramus autem ad Dominum, ne quid faciatis mali'" (ebd. 20,574).

Und was antwortet Papst *Innozenz?* Er lobt die Bischöfe, die einen wie die andern, bestätigt ihre Lehre und fällt die Sentenz: quod nisi magnis precibus gratia in nos implorata descendat, nequaquam terrenae labis et mundani corporis vincere conemur errores" (ebd. 20, 585). Er spricht den bezeichnenden Satz aus, daß die Urheber der neuen Häresie dem Herrn keine größere Beleidigung zufügen konnten als dadurch, daß sie die göttliche Gnade illusorisch machten und dem täglichen Gebete die Unterlage entzogen: „Quid enim acerbius in Dominum fingere potuerant, quam cum adjutoria divina

cassarent causamque quotidianae precationis auferrent" (ebd. 20,590 s).

Der hl. *Augustinus* vollends wird nicht müde, die Bedeutung und die Notwendigkeit des Gebetes für die Gnade der Beharrlichkeit zu betonen. Immer und immer wieder kommt er im Verlaufe des pelagianischen Streites auf dieses Thema zurück. Es muß genügen, ein oder das andere Zeugnis anzuführen und im übrigen beispielsweise nur auf seine Schrift „De dono perseverantiae" zu verweisen. Kaum hat er hier den Begriff der Beharrlichkeit erklärt, so stellt er auch schon die Frage: „Cur autem ista poscitur a Deo, si non datur a Deo? ... An ab illo perseverantia ista forte non poscitur? Jam hoc qui dicit, non meis disputationibus refellendus, sed sanctorum orationibus onerandus est. An vero quisquam eorum est, qui non sibi poscat a Deo, ut perseveret in eo, cum ipsa oratione, quae dominica nuncupatur, quia eam Dominus docuit, quando oratur a sanctis, nihil pene aliud quam perseverantia posci intelligatur?" (De don. pers. c. 2 n. 3; MPL 45,996). — Der Heilige zeigt dann unter Berufung auf den hl. *Cyprian* im einzelnen, wie das Vaterunser im Munde des Gerechten ein Gebet um Beharrlichkeit ist, und schließt dann mit den Worten: „Jam vero cum dicunt sancti: ‚*Ne nos inferas in tentationem, sed libera nos a malo*', quid aliud, quam ut in sanctitate perseverent, precantur? Nam profecto concesso sibi isto Dei dono ... nemo sanctorum non tenet usque in finem perseverantiam sanctitatis ... Si ergo concedatur ei, quod orat, ut non inferatur, utique in sanctificatione, quam Deo donante percepit, Deo donante persistit" (ebd. c. 5 n. 9; MPL 45,999). — Noch eine Stelle aus demselben Buche: „Sunt etiam, qui propterea vel non orant vel frigide orant, quoniam Domino dicente didicerunt scire Deum, quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo [Mt 6,8]. Num propter tales hujus sententiae veritas deserenda aut ex Evangelio delenda putabitur? Imo cum constet alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia nonnisi orantibus praeparasse,

sicut usque in finem perseverantiam: profecto, qui ex se ipso hanc se habere putat, non orat, ut habeat. Cavendum est igitur, ne, dum timemus ne tepescat hortatio, extinguatur oratio, accendatur elatio" (c. 16 n. 39; MPL 45,1017).

Auf Augustinus und den älteren Konzilien fußend, stellt dann das *Arausicanum II* (529) den Kanon auf: „Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare" (*Denz.* 183).

Doch genug! Schließen wir diesen Exkurs mit einem Hinweis auf die Lehre des hl. *Thomas*. Dort, wo der englische Lehrer von der Notwendigkeit der Gnade im Zustande der Rechtfertigung handelt, sagt er, daß wir bei der Schwäche unserer gefallenen Natur auch nach erlangter Rechtfertigung noch einer weiteren Unterstützung Gottes bedürfen, um das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Daraus ergibt sich dann folgender Schluß: „Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem* et *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra* et caetera, quae in oratione dominica continentur, ad hoc pertinentia" (I. II. q. 109 a. 9). Im folgenden Artikel sagt er von der „Beharrlichkeit bis zum Ende des Lebens" unter Berufung auf *Augustinus* und *Cyprian* wo möglich noch deutlicher: „Ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus ... Et ideo, postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae" (ebd. a. 10). Vgl. auch q. 114 a. 9 ad 1; De veritate q. 27 a. 5 ad 3.

Alles in allem genommen ist es wohl zu begreifen, wenn die Theologen gemeinhin das Gebet als ein nach der gewöhnlichen Ordnung der Vorsehung d. h. moralisch notwendiges Mittel zur Bewahrung der

Gnade betrachten[1]). Bei dieser eminenten Bedeutung der Gebetsgnade in Hinsicht auf die Beharrlichkeit aber ist es unmöglich, die Notwendigkeit der Eucharistie zu dem gleichen Zwecke über die Grenzen einer moralischen *necessitas* zu erheben und zu einer absoluten zu stempeln. Die hl. Eucharistie ist gewiß ein ganz vorzügliches, ja das vorzüglichste Mittel zur Beharrlichkeit; aber sie ist nicht das einzige und schlechthinige Mittel.

2. Das Verhältnis von Eucharistie und Beharrlichkeit kann jedoch noch etwas tiefer gefaßt werden. *Nic.* polemisiert (S. 129—31) gegen *Suarez* und sucht ihn mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, weil er einerseits behaupte, „daß die Gnade der Beharrlichkeit die Mitwirkung vonseite des Menschen schon einschließe" (129), andererseits aber lehre, daß die Eucharistie zwar die Kraft zur Beharrlichkeit verleihe, daß jedoch der Mensch infolge seines freien Willens versagen könne (S. 130). Indes liegt hier allem Anscheine nach eine Verwechslung vor. Der Ausdruck „Gnade der Beharrlichkeit" gestattet nämlich einen zweifachen Sinn und bei der schwankenden Terminologie der Theologen ist wohl darauf zu achten, in welchem Sinne er jeweils gebraucht wird. Nach dem Konzil von Trient vermag der Gerechte ohne besonderen Beistand Gottes (*sine speciali auxilio Dei*) in der erlangten Gerechtigkeit nicht zu verharren (sess. VI can. 22; *Denz.* 832). Unter diesem auxilium speciale sind nicht außergewöhnliche Gnaden zu verstehen, sondern ein Beistand, der verschieden ist einerseits von der heiligmachenden Gnade, andererseits von jenem *concursus generalis,* der zu jeder geschöpflichen Tätigkeit erfordert wird[2]). Er besteht teils in inneren Gnaden der Erleuchtung und Stärkung, teils in einer besonderen äußeren Führung, welche schon zum voraus die Gefahr der Sünde ganz oder teilweise fern hält.

Mit diesem Beistand vermag der Gerechte nach dem Konzil in der erlangten Gerechtigkeit zu verharren. Das

---

[1]) Vgl. *Noldin,* De praeceptis n. 146.

[2]) Vgl. *S. Thomas* I. II q. 109 a. 9; *Straub* a. a. O. 112—14.

*auxilium speciale* verleiht ihm also das posse perseverare und zweifellos verleiht ihm die hl. Kommunion, da sie die virtus perseverandi gibt, dasselbe nicht bloß irgendwie, sondern — je nach der Disposition des Empfängers — in einem ganz hervorragenden Maße. Mit diesem Beharrenkönnen ist aber das tatsächliche Beharren noch nicht garantiert. Denn vom Können bis zum wirklichen Vollbringen ist noch ein weiter Schritt, zumal die tatsächliche Beharrlichkeit die Meidung aller schweren Sünden und die Beobachtung aller schweren Gebote bis zum Ende des Lebens in sich schließt. „Dieser Schritt wird nicht gemacht mit Hilfe der das Können gebenden, den Gerechten ausnahmslos gemeinsamen Gnade, sondern durch eine ganz auserlesene Gnadenkette, die unfehlbar das Vermeiden aller schweren Sünden oder das Beharren bis ans Ende wirkt, die sohin außer dem Vermögen, nicht zu sündigen, die Unmöglichkeit mit sich bringt, je schwer zu sündigen" (*Straub* a. a. O. 221 f). Diese „ganz auserlesene Gnadenkette" ist jenes „magnum illud usque in finem perseverantiae donum", von dem das Konzil von Trient mit Emphase spricht (sess. VI can. 16; *Denz.* 826). Sie ist ein ganz ungeschuldetes Geschenk der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, auf das kein Gerechter irgendwelchen Anspruch hat und das durch keine noch so großen Werke verdient werden kann. Dieses *magnum donum perseverantiae* ist nun jene „Gnade der Beharrlichkeit", von der *Suarez* mit Recht sagt, daß sie die Mitwirkung vonseite des Menschen schon einschließe und deshalb keine unfehlbare Wirkung des Sakramentes an sich sein könne, da ja sonst jeder, der einmal würdig das Sakrament empfangen habe, unfehlbar selig würde, was ohne Häresie nicht behauptet werden könne (De Eucharistia disp. 40 sect. 2 n. 12 s).

An diesem Punkte nun eröffnet sich der Untersuchung ein weiteres Feld. Die Beziehungen zwischen Eucharistie und Beharrlichkeit sind noch nicht erschöpft. Wenn auch jenes *magnum usque in finem perseverantiae donum* keine unfehlbare Wirkung des Sakramentes an sich ist und deshalb mit dem Empfange desselben *eo ipso* noch nicht ge-

gegeben ist, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß auf einem andern Wege eine wirkliche Beziehung der Eucharistie zur Erlangung desselben besteht. Es ist nämlich katholische Lehre — und die oben angeführten Belege aus Augustinus und den alten Konzilien bestätigen sie —, daß das Geschenk der tatsächlichen Beharrlichkeit von dem Gerechten zwar nicht verdient, aber doch durch Gebet und gute Werke erfleht werden kann. Sollte nun die hl. Kommunion als gutes Werk par excellence, als ureigenste Nahrung der Kinder Gottes zum ewigen Leben, als stetig sich steigernde Verbindung mit Christus nicht ein vorzügliches, ja das vorzüglichste Mittel sein, um dieses große Geschenk von Gott zu erlangen? Das kann wohl nicht bestritten werden, wenn überhaupt das *donum perseverantiae actualis* durch Gebet und gute Werke erreichbar ist. Es ist da freilich mit einem einmaligen Empfange des Sakramentes nicht getan und die Worte: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben“ (Joh 6,55) müßten von einem wirklichen Sichnähren, von einem fortgesetzten, stetig sich wiederholenden Essen des Fleisches und Blutes Christi verstanden werden. Wie oft das geschehen und wie lange es fortgesetzt werden muß, bis man dieser seligen Gabe teilhaftig wird, können wir nicht weiter bestimmen, geradeso wenig als wir angeben können, wieviel und wie lange man beten muß, um dasselbe zu erlangen; denn es ist Glaubenslehre, daß niemand ohne besondere Offenbarung mit unfehlbarer Sicherheit wissen könne, ob er dasselbe besitzt (Trid. VI can. 16; *Denz.* 826). Aber würden durch diese Annahme die erhabenen Verheißungsworte des Herrn wie auch die vielfachen Äußerungen der hl. Väter von dem „Baume des Lebens“, dem „Unterpfand der ewigen Glorie“ u. dgl. nicht einen volleren Inhalt bekommen, als wenn man nur die *virtus perseverandi* in ihnen ausgedrückt findet? In diesem Sinne wäre der öfteren Kommunion eine glänzende Verheißung in Aussicht gestellt, die gegenüber dem magnum illud donum perseverantiae als die große Verheißung bezeichnet werden könnte. Es wäre sehr dankenswert gewesen, wenn der Verf. statt

der unfruchtbaren Erörterungen über die absolute Heilsnotwendigkeit einer Begierdekommunion, dieser Frage, die hier nur angedeutet werden konnte, nachgegangen wäre.

## II. Wirkungen der hl. Eucharistie auf den Körper

### 1. Schutz- und Heilmittel für den Körper

Die Überschrift des ersten Paragraphen ist auffällig. Es ist zwar keinem Theologen unbekannt gewesen, daß die hl. Kommunion *per redundantiam* auch dem Leibe zugute kommt, indem sie einerseits die böse Begierlichkeit schwächt und beruhigend auf das niedere Strebevermögen einwirkt, und indem sie andererseits den Leib vorbereitet zur glorreichen Auferstehung (vgl. *Thomas* III q. 79 a. 1 ad 3); manche Theologen glaubten auch einen unmittelbaren Einfluß auf das niedere Strebevermögen wenigstens als wahrscheinlich annehmen zu können (z. B. *Suarez* disp. 64 sect. 1); jedoch dürfte es wenige geben, welche die Eucharistie auch als ein *körperliches Heilmittel* aufgefaßt haben. Dies tut *Nicolussi.* Nach ihm „übt die Eucharistie nicht bloß auf die unreine Lust und die bösen Neigungen des Fleisches einen heilsamen Einfluß aus, sondern sie wirkt wohltuend und heilend auf den ganzen Körper" (S. 146), ist „für den Körper ein Schutz- und Heilmittel gegen alle seine Krankheiten" (S. 148). — Die Gründe für diese singuläre Ansicht entnimmt *N.* den hl. Vätern und der kirchlichen Liturgie. Unmittelbar vor dem Empfange der hl. Kommunion betet ja der Priester, daß sie ihm gereichen möge *in tutamentum mentis et* ***corporis***; in der Postkommunio von Quinquagesima bitten wir, „ut per haec coelestia alimenta contra omnia adversa muniamur"; und in der Postkommunio der fer. IV p. Dom. IV Quadr. heißt es: Sacramenta, quae sumpsimus, . . . et spiritualibus nos repleant alimentis et corporalibus tueantur auxiliis". Außerdem kommen in den Schriften der Väter öfters Wendungen vor wie: die hl. Eucharistie sei uns gegeben „ad tuitionem corporis et animae" oder „das Fleisch des Erlösers sei uns gegeben zum Heile des Körpers und sein Blut zum Heile der Seelen" (S. 138 f).

Indes können solche und ähnliche Wendungen, so sehr sie auch eine mehr unmittelbare Einwirkung der hl. Eucharistie auf den Leib des Menschen ausdrücken mögen, die Ansicht des Verf.s in keiner Weise decken. Denn von der gegenteiligen Erfahrung unzähliger Kommunikanten ganz abgesehen, drängt sich sofort die Frage auf, welchen Zweck es denn noch habe, wenn die Quellen der Offenbarung und die Lehre der Kirche gerade der letzten Ölung in dieser Hinsicht eine besondere Wirkung zuschreiben. Wenn die hl. Kommunion auch ein „Heilmittel gegen alle Krankheiten des Leibes“ ist und überdies so häufig, ja täglich genossen werden kann und soll, dann leistet sie das viel besser und früher als die hl. Ölung, ja kann ihre heilende Wirkung schon zu einer Zeit ausüben, wo die Krankheit noch unbemerkt in den allerersten Anfängen steckt und die letzte Ölung noch gar nicht in Frage kommt. Sodann muß es auffallen, daß nie ein Konzil oder eine andere kirchliche Kundgebung so etwas gelehrt hat. Das *Tridentinum* z. B. hat doch *ex professo* Zweck und Wirkungen des allerheiligsten Sakramentes beschrieben (XIII cap. 2; *Denz.* 875) und auch das *Decretum pro Armenis* handelt *data opera* davon (*Denz.* 698); aber kein Wort, das auch nur andeutungsweise auf eine solche Wirkung sich beziehen würde! Der hl. *Thomas* lehrt, daß das Sakrament des Altares auch heilsame Wirkungen habe für den Leib und macht sich die Schwierigkeit, wie das geschehen könne, da doch der Leib nicht Subjekt der Gnade sei. Darauf gibt er aber nicht die Antwort des Verf.s, sondern sagt, daß dies nur *per redundantiam* geschehen könne und zwar insoferne, als unsere Glieder Werkzeuge der Gerechtigkeit sein und dereinst an der Herrlichkeit der Seele teilnehmen sollen: „Licet corpus non sit immediatum subjectum gratiae, *ex anima tamen redundat* effectus gratiae ad corpus, dum in praesenti membra nostra exhibemus arma justitiae Deo, ut habetur [Rom 6,14] et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae“ (III q. 79 a. 1 ad 3).

Damit sind wir auf die richtige Erklärung jener Äußerungen der hl. Väter und der kirchlichen Liturgie ge-

kommen. Im Lichte ihrer Gesamtlehre ist die hl. Eucharistie gewiß auch ein Schutz- und Heilmittel für den Körper, jedoch nur in moralischer Hinsicht, insoferne sie ihn heilt von dem Gift- und Zündstoff, der seit der Sünde im Paradiese in ihm steckt, insoferne sie ihm die einstige Auferstehung und ewige Glorie vermittelt und — das muß (nach q. 79 a. 6) noch beigefügt werden — insoferne sie ihn schützt gegen die verschiedenen Infestationen des bösen Feindes, die ja nie ohne schädigende Rückwirkungen auf das Seelenleben bleiben können. Unter dieser Rücksicht hat die hl. Eucharistie auch bedeutende Wirkungen für den Leib, aber sie ist kein „Heilmittel gegen alle seine Krankheiten".

So versteht man es, wenn der hl. *Chrysostomus* begeistert ausruft, wir sollten vom Tische des Herrn zurücktreten wie „feuerschnaubende Löwen, furchtbar geworden dem bösen Feinde"[1]) und wenn der hl. *Cyrill von Alexandrien* erklärt: „Die Berührung seines heiligen Fleisches vertreibt die verschiedenen Krankheiten [der Seele] und die Menge der Teufel und macht der Kraft des Teufels ein Ende ... Darum möge er auch uns berühren, vielmehr wir ihn durch die geheimnisvolle Eulogie, damit er auch uns befreie von den Krankheiten der Seele und von dem Angriffe und der Anmaßung des Teufels"[2]). So versteht man es auch, warum die hl. Kommunion zuweilen auch Besessenen gegeben wurde, freilich nicht ohne Widerspruch (bei *Nicolussi* 147 f).

Zusammenfassend werden wir den Sinn des „*tutamentum mentis et corporis*" und „*contra omnia adversa muniamur*" nicht besser ausdrücken können, als es in der Oration der Dom. 19 p. Pent. geschehen ist: „Omnipotens et misericors Deus, universa nobis adversantia propitiatus exclude: *ut mente et corpore pariter expediti*, quae tua sunt, *liberis mentibus* exequamur".

---

[1]) Hom. 46 in Joh; MPG 59, 260.

[2]) Com. in Lc 4,38; vgl. *Struckmann* a. a. O. 149.

Zur Bekräftigung seiner Sonderansicht führt *N.* (S. 148) auch eine Erzählung aus *Paschasius Radbertus*[1]) an, wonach ein jüdisches Kind, das zugleich mit anderen (christlichen) Kindern zur hl. Kommunion ging, von dem erzürnten Vater zur Strafe in einen glühenden Ofen geworfen, aber wie die drei Jünglinge im Feuerofen wunderbar gerettet worden sei. — Der dogmatische Wert dieser Erzählung kann dahingestellt bleiben, dagegen interessiert uns die Folgerung, die *Radbertus* an dieselbe knüpft: „Wenn also jenes Kind, das noch nicht getauft war und infolgedessen noch nicht zum mystischen Leibe Christi gehörte, durch den Genuß der Eucharistie einen solchen Schutz an Leib und Seele erfahren hat, um wieviel mehr müssen wir dann annehmen, daß jenen, welche bereits durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert[2]) wurden, dieses Sakrament, wenn sie es würdig genießen, zum Schutz für Leib und Seele gereicht". Also zitiert S. 148. Ob der Verf. nicht gemerkt hat, daß gerade der „oft genannte" *Radbertus* in der Hauptsache von dem inkorporierenden *votum eucharistiae* ihn im Stiche läßt, ja als Gegenzeuge gegen ihn auftritt? In diesem Zusammenhang sei noch mitgeteilt, wie derselbe *Radbertus* das Verhältnis von Taufe und Eucharistie auffaßt: „Tertio [agitur], ut quicumque digne hanc vitam sumunt, renati unum efficiantur, ut sicut *jam per baptismum Christo induuntur,* ita *Christus in eis per hoc sacramentum* [eucharistiae] *corporaliter maneat* ... Ecce duo ista sacramenta, quid efficiunt: per baptismum ergo renascimur in Christo et per sacramentum corporis ac sanguinis Christus in nobis non solum fide, sed etiam unitate carnis et sanguinis manere probatur; et ideo jam membra Christi eius carne vescimur, ut nihil aliud quam corpus ejus, unde vivimus, et sanguis inveniamur" (ebd. c. 4. 5; MPL 120,1295—97).

## 2. Einheit mit Christus dem Leibe nach

Unter diesem Titel erörtert *N.* die Frage: „Welcher Art ist die körperliche Einheit, die Leibeseinheit zwischen Christus und dem Kommunikanten?" (S. 149). Die Untersuchung dreht sich um gewisse Aussprüche der hl. Väter. Die Art und Weise nun, wie dieselben vorgeführt und urgiert werden, erweckt ganz den Eindruck, als steuere der Verf. auf die Behauptung einer *unio realis* hin. Am

---

[1]) De corp. et sang. Domini, c. 9 n. 8 s; MPL 120.1299 s.

[2]) Sperrungen von mir.

Ende aber wird man angenehm enttäuscht und hier fällt das schon oben wiedergegebene Wort über die grundsätzliche Interpretation der Väter, das man nur unterschreiben kann: „Die hl. Väter gebrauchen allerdings die Ausdrücke ‚wesentlich', ‚wirklich', ‚natürlich' zur Bezeichnung der durch die Eucharistie erzielten Einheit. Doch muß man dieselben nicht notwendig in dem oben bezeichneten Sinne verstehen und sie können und dürfen auch nicht so verstanden werden, wo ein solcher Sinn unmöglich ist. Und das ist eben der Fall" (S. 156). Demgemäß schließt sich der Verf. ganz der folgenden Erklärung des *Suarez* an, die allerdings ziemlich mangelhaft wiedergegeben ist: „So oft Christus würdig empfangen wird, verbindet er sich in Wirklichkeit mit dem Empfänger, weil er wirklich und wahrhaft in ihm ist und ihm gleichsam mit körperlicher Umarmung umfängt. Dadurch bewirkt er, solange die Gegenwart dauert, daß ihn auch der Empfänger liebt und gleichsam umarmt, da er körperlich in ihm ist. Ebenso besteht infolge dieses körperlichen Genusses oder, wie die hl. Väter sagen, dieser körperlichen Vermischung, auch nachdem Christus nicht mehr körperlich gegenwärtig ist, ein gewisses moralisches Verhältnis zwischen Christus und dem Empfänger fort; denn wegen jener Berührung bleibt gleichsam etwas von Christus unter einem besonderen Titel in uns und Christus übernimmt eine besondere Sorge nicht nur über die Seele, sondern auch über dessen [den?] Leib" (S. 157)[1].

---

[1]) Die ansprechende Erklärung des *Suarez* hat folgenden Wortlaut: „Quando Christus digne sumitur, realiter conjungitur suscipienti, quia vere ac proprie intra ipsum constituitur et quasi quodam corporali amplexu apprehenditur. Ex quo fit, ut quamdiu Christus ibi adest, quantum est ex sacramentali virtute eius, excitet suscipientem, ut diligat et affectu etiam complectatur eum, quem corporaliter habet praesentem. Ac rursus ex eadem corporali sumptione et quasi permistione, ut Sancti loquuntur, relinquitur etiam post transactam realem Christi praesentiam moralis quaedam habitudo inter Christum et suscipientem; nam ratione illius contactus speciali titulo censetur hic esse quasi aliquid Christi et Christum habere specialem curam non solum animae, sed etiam corporis eius, ut

Diese Einheit wird dann im weiteren Anschluß an Suarez mit einer Ehe verglichen und also illustriert: „Durch die Taufe wird die einzelne Seele Christus angetraut. Doch damit ist die Ehe noch nicht vollzogen; das geschieht erst durch die Eucharistie. Hierin liegt auch der Grund, weshalb die Taufe von Natur aus auf die Eucharistie hingeordnet ist. Die Ehe strebt naturgemäß nach der Vereinigung der Körper. Das Verlangen nach dieser Vereinigung (*votum*) ist die Einheit durch die Liebe, eine moralische Vereinigung; die wirkliche Vereinigung ist dann jene, nach der sich Heißliebende sehnen, wie Chrysostomus dort hervorhebt, wo er das Wesen der körperlichen Vereinigung zwischen Christus und dem Empfänger seines heiligsten Sakramentes beschreiben will [Hom. 46 in Joh; MPG 59,260]; jene wird durch die Taufe hergestellt, diese durch die Eucharistie" (S. 157 f).

Die Angemessenheit des Vergleiches soll nicht bestritten werden, wiewohl es mir sehr fraglich ist, ob *Chrysostomus* mit seinen Worten gerade die *copula carnalis* im Auge hatte; es soll nur festgestellt werden, wie der Verf. mit der Auslegung desselben seine eigene Theorie über das Verhältnis von Eucharistie und Taufe in mehrfacher Hinsicht preisgibt. Denn einmal ist nach derselben jede einzelne Seele schon durch die Taufe Christus angetraut. Was braucht es zur Seligkeit da noch mehr? Ist sie Christo angetraut, dann gehört sie Christus und Christus ihr, sie ist sein Eigentum und er ihr Besitz und Erbe geworden. Was fehlt da noch, um zur Kirche Christi zu gehören und des ewigen Lebens teilhaftig zu werden? — Sodann ist es gewiß richtig, daß die Ehe mit der Trauung noch nicht vollzogen ist und daß der Vollzug dem Ehebund selbst eine weitere Festigung verleiht; es ist auch richtig, daß „die Ehe naturgemäß nach der Vereinigung der Körper strebt" oder — besser gesagt — darauf hingeordnet ist; aber es ist ebenso

illud sanctificet suaeque gloriae particeps faciat, quae habitudo non manet in eo, qui indigne communicavit, quia obicem posuit effectui sacramenti" (Disp. 64 sect. 3 n. 6).

richtig, daß die *copula carnalis* nicht zum Wesen der Ehe gehört und daß eine wahre Ehe bestehen kann ohne das Verlangen darnach, sogar mit dem gegenteiligen *votum* der Enthaltsamkeit. Wenn also „hierin“ [d. h. in diesem Verhältnis zwischen Eheschluß und Ehevollzug] „der Grund liegt, warum die Taufe von Natur aus auf die Eucharistie hingeordnet ist“, dann ist es schlecht mit der Theorie von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Eucharistie bestellt. — Es soll ferner nicht geleugnet werden, daß die Taufe als *janua vitae* und *janua sacramentorum*, wie auf die übrigen Sakramente, so insbesondere auf die hl. Eucharistie hingeordnet ist oder vielmehr auf dieselbe hinordnet, disponiert; es steht auch gewiß nichts im Wege, diese Hinordnung mit dem hl. Thomas in einem gewissen weiteren und uneigentlichen Sinn ein *votum eucharistiae* zu nennen; aber sie ist kein votum im eigentlichen Sinn. Denn die Taufe ist kein Subjekt, das ein *votum* erwecken kann; sie ist ein objektives Zeichen, ein *opus operatum*; das *votum* aber ist als „aufrichtiges Verlangen“ und „ernster Wille“[1]) etwas Subjektives, Persönliches, ist ein *opus operantis*. — Schließlich fällt der Verf. mit dieser Charakterisierung der Taufe auch aus seiner Rolle. Denn nach ihm ist nicht die Taufe selbst das *votum eucharistiae* — wie er in seiner ersten Schrift *per longum et latum* erklärt hat und auch in dieser zweiten wiederholt betont —; sondern das *votum* wird gelegentlich der Taufe von dem Empfänger bezw. der Kirche erweckt. Aber diese Verwechslung durchzieht — fast das ganze Buch.

### 3. Auferstehung des Fleisches

Die kirchlichen Lehrkundgebungen führen die Auferstehung des Fleisches nicht unter den besonderen Wirkungen der hl. Eucharistie auf. Das Konzil von Trient z. B. spricht nur allgemein von einem „Unterpfand unserer künftigen Herrlichkeit und ewigen Seligkeit“ (*Denz.* 875). Auch der hl. *Thomas* erörtert ausdrücklich nur die Frage:

---

[1]) Notwendigkeit S. 8.

„Utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriae“ (III q. 79 a. 2). Von der Auferstehung des Fleisches spricht er nur gelegentlich der Lösung einer Schwierigkeit, und zwar in dem uns schon bekannten Sinn, daß zwar der Leib nicht unmittelbares Subjekt der Gnade sei, daß aber *per redundantiam ex anima* die Wirkung der Eucharistie auch dem Leibe zugute komme, „dum . . . in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animae“ (ebd. a. 1 ad 3). Deshalb lehren viele Theologen, daß die Auferstehung des Fleisches zwar mit zu den von Gott intendierten Wirkungen der Eucharistie gehört, jedoch nicht *immediate,* sondern nur *mediate et dependenter a gloria animae*, welch letztere durch die Eucharistie in besonderer Weise bewirkt wird (vgl. *Müller*, De Euch. 366 s). *Suarez* ist noch einen Schritt weiter gegangen, indem er wenigstens als sehr begründet die Anschauung vertritt, die Eucharistie habe insofern eine besondere Beziehuug zur Auferstehung des Fleisches, als sie eine besondere Weihe unseres Leibes bedeutet und einen neuen Rechtstitel auf die einstige Wiedererweckung begründet (Disp. 64 sect. 2 n. 6).

*Nicolussi* ist damit nicht zufrieden; das Verhältnis zwischen Eucharistie und Auferstehung ist viel großartiger und inniger, es ist ein direktes, unmittelbares. Er beruft sich zu diesem Behufe auf die Verheißungsworte des Herrn, namentlich aber auf die Aussprüche der hl. Väter, welche die Eucharistie durchgehends als „Heilmittel der Unsterblichkeit“, als „Nahrung der Unverweslichkeit“, mehrfach sogar als „Keim der Unsterblichkeit“ u. dgl. preisen. Schon hat es den Anschein, als wolle er den Satz vertreten, daß durch die hl. Kommunion eine physische Qualität in unser Fleisch eingesenkt werde, welche am jüngsten Tage die Auferstehung bewirke, da bekommt die Erörterung eine unerwartete Wendung: die Aussprüche der Väter finden ihre Erklärung in der Annahme einer unbedingten Heilsnotwendigkeit der hl. Eucharistie in Weise des Mittels. „Was wir daher im zweiten Teil behauptet haben, daß die Eucharistie zur Bewahrung der Gnade notwendig ist und auch die erste Gnade und die

Glorie ohne Rücksicht auf die Eucharistie nicht verliehen werden, das müssen wir an dieser Stelle auch bezüglich der Auferstehung des Leibes aufrecht erhalten: die Eucharistie ist für alle das notwendige Mittel zur Herrlichkeit der Seele sowohl wie auch des Leibes" (S. 180).

*N.* behauptet also nichts Geringeres, als daß wir „nur durch den Genuß der Eucharistie zur Herrlichkeit des Leibes gelangen" (ebd.). So sicher diese These auftritt, so wenig ist sie begründet. Das zeigt schon eine einfache Gegenüberstellung der Auferstehung der Guten und der Auferstehung der Bösen. Es ist Glaubenslehre, daß nicht bloß die Gerechten, sondern auch die Gottlosen auferstehen. Warum stehen aber die Gottlosen auf? Etwa „aus Rücksicht auf die Eucharistie"? Unmöglich; die kommt hier gar nicht in Frage. Wir können keinen anderen Grund angeben als den Ratschluß Gottes, alle Menschen am jüngsten Tage wieder zu erwecken. Wenn aber das, dann kann die Auferstehung der Gerechten — entsprechend der Glorie ihrer Seele — nur eine glorreiche sein. M. a. W.: Die glorreiche Auferstehung der Gerechten ist eine notwendige Folge der einmal von Gott beschlossenen allgemeinen Auferstehung aller Menschen. Diese geschieht aber ohne Rücksicht auf die Eucharistie. Also kann auch jene durch die Eucharistie nicht in der Weise bedingt sein, daß sie mit ihr steht und fällt. Von einer absoluten Notwendigkeit der Eucharistie zur Herrlichkeit des Fleisches könnte nur dann die Rede sein, wenn nur die Gerechten auferstehen würden und durch dieses Mittel als einzige Ursache sich die Anwartschaft darauf erwerben müßten. Das ist aber nicht der Fall. Mit der Herrlichkeit der Seele ist die Herrlichkeit des Leibes ohne weiteres gegeben. Wird in den Schriften der Väter die Eucharistie noch in eine besondere Beziehung zur Auferstehung des Fleisches gebracht, so kann dies nur in dem Sinne verstanden werden, daß sie einen neuen Rechtsanspruch auf dieselbe verleiht, demzufolge die Empfänger des Leibes Christi auch dann auferstehen würden, wenn niemand sonst erweckt würde.

Mehr kann auch aus den Worten des Herrn nicht gefolgert werden. Ja, streng genommen führen dieselben für sich allein nicht einmal auf diesen Rechtstitel hin. Man beachte nur, der Heiland gibt keine gesonderte Verheißung für die Auferstehung am jüngsten Tage, er verspricht sie nur im Zusammenhang mit dem ewigen Leben: „Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, *habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die*" (Joh 6,55). Und dies ist das einzige Mal, wo er von der Auferstehung spricht; in den anderen Versen spricht er nur vom ewigen Leben und dem Bleiben in ihm. Dem bloßen Wortlaut nach — namentlich im Zusammenhalt mit dem biblischen Parallelismus — besagt diese Verheißung nicht mehr als den Vollbegriff der einstigen Glückseligkeit, bestehend aus der *beatitudo animae* und der *gloria corporis*. Diese Auffassung muß sich umso eher nahelegen, als der Heiland kurz zuvor die gleiche Verheißung auch dem Glauben gegeben hatte: „Haec est autem voluntas Patris mei, qui misit me, ut omnis, qui videt Filium et credit in eum, *habeat vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die*" (Joh 6,40). Muß den Verheißungsworten auf Grund der Väterexegese noch mehr Inhalt beigelegt werden, dann ist dies vollgenügend geschehen durch die Annahme jenes besonderen moralischen Rechtsanspruches, der durch die leibliche Aufnahme des eucharistischen Heilandes entsteht, ähnlich wie die leibliche Unverweslichkeit und Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau durch ihre göttliche Mutterwürde.

Tatsächlich sind denn auch die hl. Väter weit entfernt, eine absolute Notwendigkeit der Eucharistie zur Auferstehung des Fleisches zu lehren oder dieselbe nur auf die Eucharistie zu stützen. Der Verf. spricht allerdings mit großem Vertrauen: „Wohl gibt es Stellen in der hl. Schrift und bei den Kirchenlehrern, wo die Glorie der Seele der Gnade als solcher zugeschrieben wird; was aber im besonderen die Auferweckung von den Toten anbelangt, ist mir keine solche bekannt" (S. 178)[1]; aber damit ist die Sache noch nicht erledigt.

[1] Sperrungen von mir.

Denn wenn der Verf. keine solche Stelle kennt, ist es noch kein Beweis, daß es keine solche gibt. In Wirklichkeit hätte der Verf. ohne große Mühe eine solche finden können. In dem öfters von ihm zitierten Buche von *A. Nägle* (Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus) heißt es (S. 256 A. 1): „Es muß hier bemerkt werden, daß *Chrysostomus,* auf Rom. 8,11 fußend, auch ‚den in euch wohnenden Hl. Geist‘ oder ‚Die Gnade des Geistes‘ als Unterpfand hinstellt“. Die bezüglichen Worte des hl. *Paulus* lauten: „*Quodsi Spiritus* eius, qui suscitavit Jesum a mortuis, *habitat in vobis:* qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, *vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis*“. Die zugehörige Erklärung des hl. *Chrysostomus* aber sagt: „Wieso? Werden denn die Leiber, in denen der Geist nicht wohnt, nicht auferstehen? . . . Alle ohne Ausnahme werden auferstehen, aber nicht alle zum Leben, sondern die einen zum Leben, die andern zur Strafe. Deshalb ist nicht von einem ‚Auferwecken‘ die Rede, sondern von einem ‚Beleben‘. Das Letztere bezeichnet etwas Höheres als das Erstere und wird nur den Gerechten gewährt. Um nun auch die Ursache einer so hohen Erhebung anzugeben, fügt der Apostel bei: ‚wegen seines in euch wohnenden Geistes‘ (Hom. 13 in Rom. n. 8; MPG 60, 519 s). — Hier haben wir also gleichzeitig eine Stelle aus der hl. Schrift und aus den Vätern, die das beweisen, was *N.* so zuversichtlich in Abrede stellt.

Aber derselbe Kirchenlehrer gibt, auf Rom 6,5 fußend, noch einen anderen, sehr bezeichnenden Grund der Auferstehung an: die Taufe, und zwar die Taufe als solche, insoferne sie ihrem äußeren Zeichen entsprechend ein Mitbegraben und Auferstehen mit Christus ist: „‚*Wenn wir mit ihm zusammengewachsen sind in die Ähnlichkeit mit seinem Tode, so werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein*‘ [Rom. 6,5]. Der Ausdruck ‚wachsen‘ (σύμφυτοι γεγόναμεν) deutet auf eine Frucht. Wie nämlich der Leib Christi, in der Erde begraben, die Erlösung der Welt als Frucht getragen hat, so hat auch das Begraben unseres Leibes in dem Taufwasser als

Frucht die Gerechtigkeit gebracht, die Heiligung, die Kindschaft Gottes und die tausend anderen Gnaden; es wird schließlich auch die Frucht der Auferstehung tragen" (ebd. hom. 11 n. 1; MPG 60). Es verschlägt hier nichts, daß der hl. Paulus an dieser Stelle nicht von der leiblichen, sondern von der geistigen Auferstehung redet; denn *Chrysostomus* hat sie von der Auferstehung des Fleisches verstanden und darauf kommt es an. Übrigens haben auch noch andere Väter als Chrysostomus den Text so verstanden (vgl. *Cornely,* Comm. in Rom. p. 319).

Es kann also keine Rede davon sein, daß die hl. Väter „die Wiederbelebung des Fleisches nur auf den Genuß der Eucharistie zurückführen (S. 178)". Kommen bei denselben zuweilen Ausdrücke vor, welche eine Notwendigkeit der Eucharistie zur Auferstehung des Fleisches auszudrücken scheinen, so halte man ihnen zugute, daß sie die (mittelbare oder unmittelbare) Bedeutung der Eucharistie in dieser Hinsicht sowie die hohe Angemessenheit und Kongruenz, welche sich aus ihr ergibt, in lebhafteren Farben gemalt haben, als die schulmäßige Analyse gewohnt ist. Auf keinen Fall — und das muß ganz besonders betont werden — haben die Väter die Auferstehung des Fleisches irgendwelchem Verlangen nach der Eucharistie zugeschrieben. Die Beziehungen zwischen Eucharistie und Auferstehung leiten sie nur her von dem wahren und wirklichen Genuß des Leibes Christi, von dem physischen Kontakt der hl. Eucharistie mit unserem Fleische. Gerade die von *N.* urgierten Ausdrücke von dem „Keim der Auferstehung", den das lebenspendende Fleisch Christi in unser Fleisch niedersenkt, haben gar keinen Sinn in der Annahme eines bloßen Verlangens.

Schließlich mag noch die Frage gestattet sein: Ist denn die Beziehung zur Auferstehung, welche *N.* der Eucharistie zuweist, eine größere als diejenige, welche der hl. *Thomas* und die anderen Theologen ihr gegeben haben? Seine „Beziehung" beruht doch lediglich auf der absoluten Notwendigkeit eines *votum eucharistiae* zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade. Diese Beziehung ist aber offen-

sichtlich nur eine mittelbare und stützt sich überdies nicht einmal auf das Sakrament selbst, sondern auf ein opus operantis und dieses *opus operantis* braucht nichts zu umfassen als den konfusen Willen alle Gebote zu erfüllen, unter denen *implicite* auch das ***praeceptum** communicandi* enthalten ist[1]). Und das soll die Lehre der Väter über die Beziehungen zwischen Eucharistie und Auferstehung sein? Wahrlich — um ein Wort des Verf.s selbst zu gebrauchen — „wozu denn überhaupt bei einer solchen Ansicht noch ein Wort über die besondere Notwendigkeit der Eucharistie verlieren" (ebd. 142)?

* * *

Damit dürften die Hauptfragen, welche *Nicolussi* in seiner Schrift über „die Wirkungen der hl. Eucharistie" in dogmatischer Hinsicht aufgeworfen hat, besprochen sein; noch mehr Einzelheiten anzuführen, verlohnt sich nicht. Das Resultat unserer Untersuchung liegt zutage. Insoferne dieses Buch gegenüber dem früheren über „die Notwendigkeit der Eucharistie" die „Probe aufs Exempel" darstellen soll, hat es die Hoffnungen des Verf.s nicht erfüllt. Vielmehr muß das Urteil wiederholt werden, das vor Jahresfrist in dieser Zeitschrift (S. 267 f) über das erste abgegeben wurde: „daß die Sentenz von der absoluten Heilsnotwendigkeit der hl. Eucharistie in den Quellen des Glaubens sowohl wie in der Lehre und Praxis der Kirche keine genügende Stütze findet und große innere Schwierigkeiten in sich schließt". Ein Abgehen von der „gegenwärtigen Lehrweise unserer Schulen" ist somit nicht begründet.

Es verdient gewiß jede Anerkennung, daß *N.* seine ganze Kraft daran setzt, die Kenntnis dieses erhabenen Geheimnisses zu verbreiten und seine Segnungen im Sinne der Kommuniondekrete des hl. Stuhles weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Aber dieses Ziel wird nicht erreicht auf Wegen, die sowohl der Lehrweise unserer

---

[1]) Vgl. Notwendigkeit 169.

Schulen wie auch der Lehre und Praxis der Kirche fremd sind. Gerade die berühmten Dekrete *Pius' X*, die den Anstoß zu der großen eucharistischen Bewegung gegeben haben, hätten darin Wegweiser sein können. Es muß gewiß auffallen, daß der Papst, obwohl seine Intention jedenfalls nicht minder lebhaft auf die Verehrung und den häufigen und frühzeitigen Empfang der hl. Eucharistie gerichtet war, sich keines einzigen jener Argumente bedient hat, mit denen *N.* die hl. Eucharistie empfehlen will. Das allein ist ein Beweis, daß die Theorie von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Kommunion *in voto* doch nicht so im Glaubensbewußtsein der Kirche liegt, wie der Verf. glauben machen will, und verstärkt das auf anderem Wege gewonnene Urteil, daß seine anders orientierten Bemühungen *grandes passus extra viam* sind.

# Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios

Von Dr. Josef Slipyi—Lemberg

(1. Artikel)

---

## Einleitung

Unwillkürlich durchzittert jeden, der an die photianische Trinitätslehre herantritt, das Gefühl einer gewissen Angst und Scheu. Das Thema an sich ist ja aufs innigste mit dem Streite um das *Filioque* verbunden, welches wegen seiner subtilen und trockenen Metaphysik zu den schwierigsten Fragen der Dogmatik zu rechnen ist. Auf die Lösung dieser Frage haben ganze Jahrhunderte ihre Geisteskraft verwandt und eine unübersehbare Literatur angehäuft. Und doch, obwohl die Frage durch ihre öftere Behandlung so abgedroschen zu sein scheint und die Gegner des *Filioque* mehr als notwendig widerlegt worden sind, wird es trotzdem nicht ohne wissenschaftliches Interesse sein, den trinitarischen Gedankengang des gelehrten Entfachers des dogmatischen Kampfes, der im Mittelpunkt seiner ganzen theologischen Tätigkeit liegt, einer Untersuchung zu unterziehen. Zwar hat Kardinal *Hergenröther* vor mehr als 60 Jahren in seinem dreibändigen Werk über Photios[1]),

---

[1]) Photius, Patriarch von Konstantinopel. Regensburg (Bd. 1 u. 2) 1867, (Bd. 3) 1869; vgl. dazu seine „In librum de Spiritu So animadversiones historicae et theologicae“ (MSG 102,399—542) und den Artikel „Die theologische Polemik des Photius gegen die Lateiner in seiner Schrift vom hl. Geiste“. Tübinger theol. Quartalschrift 1858.

das noch heute seinen hohen, wissenschaftlichen Wert nicht verloren hat, eine Zusammenstellung der Dreifaltigkeitslehre des Patriarchen geboten; aber die Forschungen der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der patristischen Theologie lassen ein neues Licht auf diesen Gegenstand fallen und beleuchten insbesondere die photianische Neuerung von einer anderen Seite.

Man ist heute in der Dogmengeschichte darüber einig, daß seit mehr als fünfzehn Jahrhunderten die Entwicklung der Erklärung der Trinität bei den lateinisch und griechisch sprechenden Christen auf verschiedenen Wegen vor sich gegangen ist. Die Feststellung dieser Tatsache war vor allem ein großes Verdienst von *Th. Régnon*[1]), der, auf *Petavius* sich stützend, die beiden Betrachtungsweisen ausführlich dargelegt hat, wenn auch nicht alle seine Anschauungen stichhaltig geblieben sind, und er nicht alle für die photianische Häresie daraus sich ergebenden Folgerungen gezogen hat. Photios war es, der den Zusammenstoß der scheinbar gegensätzlich zu einander stehenden Auffassungen herbeigeführt und das Abendland der Ketzerei bezichtigt hat. Dadurch hat er das ganze Schisma auf das theologische Gebiet verschoben und ihm eine dauernde dogmatische Grundlage geschaffen. Es ist hier nicht die Absicht, alle seine künstlichen Trugschlüsse von neuem zu widerlegen, sondern auf Grund der griechischen und lateinischen Theorie ein Bild der Trinitätslehre von Photios zu entwerfen und zugleich die Genesis des Filioque-Streites klarzulegen. Hie und da wird es notwendig sein, dem Patriarchen auf seinen dogmatischen Schleichwegen nachzugehen.

---

[1]) Études de théologie positive sur la sainte Trinité. 4 Bände, Paris 1892—1898. Von den deutschen Theologen hat vor *Régnon* *M. J. Scheeben* (Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. 1 Freiburg i. Br. 1873, 819 ff) kurz aber trefflich beide Auffassungen charakterisiert. Doch schon auf den unionistischen Konzilien im Mittelalter wurde die Differenz eingehend behandelt, und die ersten Bemerkungen sind bei den Vätern selbst, wie z. B. beim hl. *Augustinus* und hl. *Maximus* dem Bekenner, zu treffen.

Von den Werken des Photios müssen besonders drie Briefe berücksichtigt werden. Der erste ist an den armenischen Patriarchen *Zacharias* gerichtet und zwischen 857—867 verfaßt. Er ist nur im armenischen Text erhalten und bei *Migne* in der lateinischen Übersetzung zu finden[1]. Mit seiner Auseinandersetzung über die Trinität steht hier Photios ganz auf patristischem Boden, vorausgesetzt, daß manche Ausdrücke von den Armeniern nicht umgeformt worden sind[2]. Von der späteren Polemik ist in diesem Briefe nichts zu merken[3]. Dafür sind die zwei folgenden: Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους (im J. 867) und Τῷ θεοφιλεοστάτῳ μητροπολίτῃ Ἀκυλείας (ca. 884)[4] im scharfen Streitton gehalten. Aus den anderen Briefen werden die einschlägigen Stellen herangezogen, sowie die Amphilochien, von denen manche Quaestionen der Dreifaltigkeitslehre gewidmet sind[5].

Als Hauptwerk ist λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας zu betrachten[6], die letzte und ori-

---

[1]) MSG 102,703 ff. Das armenische Original samt der russischen Übersetzung hat *A. Papadopulos-Kerameus* im „Pravoslavnyj palestynskij Sbornik", Band 11 (Petersburg 1892) 179—210, 227—245, herausgegeben.

[2]) Es handelt sich hauptsächlich um den Satz: *„quippe qui de illorum (Patris et Filii) substantia accipiens"*. Das armenische Konzil von 862 hat eben im 1. can.: *Spiritus ab utriusque essentia existens*, s. Photius Bd. 3, 404 not. 28.

[3]) *Hergenröther* meint aber, daß der Inhalt des Schreibens „mit den sonstigen dogmatischen Erörterungen des Photius eine sehr nahe Verwandtschaft hat" Bd. 1, 492. Doch mit Unrecht! Denn der Vergleich des Ausganges des Hl. Geistes mit der Abstammung Evas und Seths von Adam, der dafür sprechen sollte (ibid. not. 118), könnte leicht dem *Gregor v. Nyssa* oder einem anderen Vater entnommen sein.

[4]) MSG 102,721 ff. 793 ff.

[5]) MSG 101. Die vollkommenere Ausgabe ist von Οἰκονόμος, Athen 1857, welche mir leider nicht zur Verfügung steht. Das Notwendige wird nach *Hergenröther* angeführt.

[6]) MSG 102,280 ff. Es werden der Kürze halber nur die Kapitel angegeben. Die Schrift Περὶ τῶν Φράγγων (*Hergenröther*, Monumenta graeca ad Photium... Ratisbonae 1869, 62—71) ist unecht

ginellste Schrift, die Photios überhaupt in seinem Leben verfaßt hat. Sie bezeugt seine hohe dialektische Bildung und sein großes Talent, das er ganz und gar in den Dienst der Häresie gestellt hat[1]).

## I. Begriffliche Vorbemerkungen

Die gesamte Darstellung der Trinitätslehre des Photios ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Man findet bei ihm keine systematische Darlegung des tiefsten Geheimnisses des Christentums, die leichter in seinen Gedankenbau einführen könnte. Nur gelegentlich, meistenteils auf Ersuchen seiner Schüler und Anhänger, hat er manche Fragen ausgeführt, denen aber jeder innere Zusammenhang fehlt. Das betrifft hauptsächlich die Amphilochien des Patriarchen. Aber auch die „Mystagogie vom Hl. Geiste", die Frucht und Krone der früheren Vorarbeiten, enthält viele, oft eines Beweises entbehrende Behauptungen und außerdem noch mehrere Schwierigkeiten und Einwände aus der Hl. Schrift und Tradition, die ordnungslos angehäuft sind. Man ist deswegen in der ganzen Arbeit nur auf diese losen und unebenmäßigen Gedanken angewiesen.

Um aber eine Vorstellung der Auffassung des Photios zu gewinnen, ist es nicht ohne Bedeutung, eine kurze Bemerkung über seine trinitarische Terminologie vorauszuschicken. Gleich am Anfang darf gesagt werden, daß der byzantinische Patriarch diesbezüglich sich den griechischen Vätern anschließt. Die Feststellung der Begriffe hat im Orient schon in den christologischen Kämpfen, im

und gehört dem 11. Jht. an. Die Syllogismen (Κατὰ τῶν τῆς παλαιᾶς Ῥώμης MSG 102,392 ff), deren Autorschaft *Joh. Dräseke* (Die Syllogismen des Photios. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. Bd. 44 [1901] 553—89) doch dem Photios zuzuschreiben versucht, tragen für die Gesamtlehre nichts Neues bei.

[1]) „Un eroico sforzo intellettuale e dialettico per dimonstrare che il domma ortodosso è conforme alle legi dell' ontologia". *A. Palmieri*, L'argumento ontologico del Filioque e obbiezioni di un teologo russo. Bessarione (1902) Bd. 2 (II. Ser.) 146.



großen und ganzen ihren Abschluß gefunden. Trotzdem blieben bei den Vätern in ihrer Anwendung auf die christlichen Geheimnisse noch manche Dunkelheiten übrig, die aber Photios nicht beseitigt hat und die vielleicht einen verhängnisvollen Einfluß auf seine Lehre von der Dreieinigkeit ausgeübt haben.

Von den elf Quaestionen (137—147), in denen Photios die Kategorien des Aristoteles behandelt, bespricht er in den zwei ersten die Bedeutung der οὐσία. Er unterscheidet mit dem Philosophen das Wesen im Allgemeinen — ἡ καθόλου οὐσία, die mit οὐσία δευτέρα gleichbedeutend ist, und das Einzelwesen, μερικὴ οὐσία, dem die οὐσία πρώτη entspricht. Den letzten Sinn haben auch ἄτομα und μερικά[1]). Photios stimmt also dem Stagyriten bei, indem er die μερικὴ οὐσία zwar im philosophischen Sprachgebrauch beibehält, im theologischen aber abweist, wie auch der hl. *Johannes Damascenus* gegen diesen Terminus große Abneigung gezeigt und ihn sowohl aus der Trinitätslehre, wie auch aus der Christologie ausgeschaltet hat[2]). Jedenfalls fällt das beim Patriarchen auf, daß er bei dieser aristotelischen Einteilung[3]) die Dreifaltigkeit in Gott nicht berücksichtigt und die notwendige Korrektur nicht vorgenommen hat. So kam er zu dem übermütigen Vorwurf, daß das *Filioque* zwei Prinzipien mit sich bringe und zu der falschen Auslegung des hl. *Gregor v. Naz.* betreffs der Identität des Wesens und der Person in Gott. Nicht jedes Einzelwesen ist die erste Substanz, weil die göttliche Wesenheit, obwohl eine οὐσία μερικὴ doch nicht erste, sondern zweite Substanz ist. Ihr „kommt das Fürsichsein nur insofern zu, inwiefern sie mit Jedem der drei Unterschiedenen Eins ist; nicht aber, inwiefern man sie absehend von den drei Unterschiedenen in sich allein be-

---

[1]) Q. 137. MSG 101,765 A; q. 230,1289 C.

[2]) Dr. *Jakob Bilz*, Die Trinitätslehre des Johannes von Damascus (Forschungen zur christl. Liter.- u. Dogmengesch. Bd. 9), Paderborn 1909, 7 f.

[3]) δ'ἂ πρέποι ἂν, φησί, πρώτας οὐσίας καλεῖσθαι τὰ μερικά q. 138 MSG 101,773 B.

trachtet"[1]). Vielleicht geschah es deshalb, weil Photios überhaupt die göttliche Usie in der Kategorienbetrachtung ausgeschlossen haben wollte[2]). Denn blind ist er dem *Aristoteles* nie gefolgt. Er macht ihm sogar den Vorwurf, daß er die Substanz nachlässig erörtert habe[3]), obwohl er sonst den Stagyriten hoch schätzte, im Gegensatz zu *Platon*, dem er wegen des seinem realistischen Geiste wenig zusagenden Idealismus Widersprüche und phantastische Gedanken vorwirft[4]).

Dem Begriff der Wesenheit steht der der Natur nahe. Φύσις bedeutet bei Photios, wie überhaupt bei den Vätern das Wesen, insofern es Prinzip der Tätigkeit ist, so daß es keine wirkungslose Natur geben kann[5]). Außerdem bezeichnet er mit φύσις im Unterschiede von Natur auch eine besondere Gabe des Menschen z. B. für Mathematik, Musik u. s. w.[6]).

Von dem Wesen und der Natur wird die Hypostase streng unterschieden. Photios kennt gut ihre Geschichte und macht mehrmals auf den Mißbrauch aufmerksam, den man mit diesem Terminus in der Theologie getrieben hat[7]). Stellt man sich aber die Frage, worin nach ihm denn die Hypostasis besteht, und welche Faktoren erforderlich sind, um das Wesen zur Hypostase zu machen, so wird man umsonst eine präzise Antwort erwarten. Zur Bezeichnung der „Person" werden beide Ausdrücke ὑπόστασις und πρόσωπον gebraucht und zwar oft ohne Unterschied als Synonyma[8]). Der Grund dafür dürfte kaum,

---

[1]) *Stentrup*, Zum Begriff der Hypostase. ZfkTh (1877) Bd. 1, 61.

[2]) MSG 101,769 A.

[3]) Προχειρότερον. ἵνα μὴ λέγω ῥᾳθυμότερον περὶ οὐσίας διαλαβών. MSG 101,777 C.

[4]) Photius Bd. 1, 330 f.

[5]) Πᾶσα γὰρ φύσις πηγὴ ἐνεργείας; ep. ad Mich. Bulg. n. 17 MSG 102,649 A; εἰ δὲ οὐκ ἔστι φύσις ἀνενέργητος q. 195 MSG 101,933 B.

[6]) Q. 80. MSG 101,513 AB.

[7]) Myriobiblon cod. 119. MSG 103,400 B; cod. 228, 968 C; cod. 229, 980 AB; q. 243 MSG 101,1044 f.

[8]) MSG 101,1045 C; q. 173,876 A; ep. ad Mich. Bulg. c. 11. MSG 102,640 A; Myst. c. 16; ep. Zach. Arm. c. 10. 710.

wie *Hergenröther* denkt, darin liegen, daß πρόσωπον „für sich oft mißdeutet wurde“[1]). Diesen modalistischen Beigeschmack hat das Wort schon lange verloren, wie seine Verwendung bei *Cyrill v. Alex.* zur Genüge bestätigt, und es wurde mit ὑπόστασις gleichbedeutend genommen. Einmal scheint der Patriarch doch die Mißdeutung ausnützen zu wollen und gebraucht die alte Wendung: εἰς ἓν πρόσωπον τῶν δύο συναλειφομένων θεαρχικῶν ὑποστάσεων[2]). Das geschah aber lediglich, um den Lateinern die sabellianische Häresie unterzuschieben. Photios findet zwischen beiden nicht einmal den Unterschied, der dem hl. *Johannes Dam.* geläufig war, mit der Hypostase das selbständige Fürsichsein des Wesens und mit Prosopon das selbständige Tun auszudrücken[3]). In dem Brief an Zacharias wird unter anderem der Begriff der Hypostase näher berührt. Die Akzidentien sind es, die zur Natur hinzukommen und die Hypostase bilden. In Gott treten an ihre Stelle die persönlichen Proprietäten[4]). Man sieht, daß der Patriarch die vulgäre griechische Definition οὐσία μετὰ συμβεβηκότων vor Augen hat. Möglicherweise ist diese Stelle für eine bloße Beschreibung zu halten und den Akzidentien die Bedeutung der Erkennungszeichen zuzuschreiben[5]), wenn man nur aus anderen Texten sich Klarheit darüber verschaffen könnte, wie es z. B. bei dem Damaszener der Fall ist.

Gerade in den Quaestionen der Amphilochien, wo die Rede von der Person Christi ist und wo die Präzision des Ausdruckes verlangt wird, enttäuscht Photios die berechtigten Erwartungen. Zwar spricht er sich in der q. 243

---

[1]) Photius Bd. 3, 387 not. 4.

[2]) Myst. c. 9.

[3]) Dial. c. 42. 43 MSG 94,612 f.

[4]) Persona vero ex accidentibus consurgit . . . Natura cunctis hominibus est communis, persona est peculiaris et in aliqua re subsistens. Etenim beatissimae Trinitatis infinita natura aeque pertinet ad singulas tres personas, Patrem, Filium et Spiritum Sum: at vero proprietates distinctae sunt in unaquaque persona et hypostasi c. 10 MSG 102,710,

[5]) Ib. l. c.

ganz korrekt aus, daß die göttliche Hypostase der menschlichen Natur die Daseinsweise verliehen hat[1]), aber mit diesem lakonischen Spruch ist die Unklarheit der Gedanken in der q. 79 nicht behoben. Dort wirft er die Frage auf, ob Christus den Menschen im allgemeinen, oder einen individuellen angenommen hat. Die Lösung sowohl als auch ihre Begründung erregen Zweifel, ob Photios wirklich in diesem Punkt richtig geurteilt hat. Mit einem allgemeinen Menschen konnte sich der Logos nicht vereinigen, aber noch weniger mit einem bestimmten. Denn ἐν μέρει ἄνθρωπος ist ja die φύσις μετὰ ἰδιωμάτων und das ist nichts anderes als ὑπόστασις selbst. Christus würde dann aus zwei selbständigen Hypostasen zusammengesetzt sein. Die Antwort lautet, der Logos hat die menschliche Natur angenommen und ihr seine Eigentümlichkeiten gegeben: ἐξ ἑαυτοῦ δὲ παρέσχε τὰ ἰδιώματα[2]). Es kehrt die alte Definition der Hypostase wieder, aber noch mehr verdunkelt als in dem Brief an Zacharias. Was für andere ἰδιώματα hätte die menschliche Natur außer der Subsistenz zu bekommen, da doch die göttlichen Eigentümlichkeiten des Logos der menschlichen Natur nicht mitgeteilt werden und sie nicht in ratione hypostasis bestimmen können? Aber schon abgesehen davon, sind es wirklich die Idiomata, die die Hypostase konstituieren? Aus dieser Beweisführung, φύσις μετὰ ἰδιωμάτων und andererseits παρέσχε τὰ ἰδιώματα (φύσει), könnte man vermuten, daß den Proprietäten die Funktion der Persönlichkeit zukommen würde.

Übrigens hat sich Photios darüber nirgends mehr ausgesprochen, auch in der q. 228[3]) nicht, wo sich ihm am ehesten die Gelegenheit geboten hätte. Seine dort allgemein gegebene Erwiderung, daß in Christus weder die Natur noch die Person wahrnehmbar ist, sondern ein enhypostasierter Teil der zusammengesetzten Hypostase

---

[1]) Τὴν ὑπόστασιν τοῦ Λόγου ἐν ἑαυτῇ τὴν ἀνθρωπίνην ὑποστήσασθαι φύσιν MSG 101,1045 C.

[2]) MSG 101,1293 AB.

[3]) Ibid. 1285 A.

des Logos, gibt keinen festeren Anhaltspunkt, um sich schließlich über die Meinung des Photios betreffs der Rolle der Idiomata und συμβεβηκότα in der Konstituierung der Person zu vergewissern. Seinen mangelhaften Begriff könnte Photios von den griechischen Vätern geerbt haben, bei denen derselbe auch öfters vorkommt[1]). Nur wenn er sich bei ihnen durch das Zurückführen der Hypostase auf den τρόπος τῆς ὑπάρξεως ausgleicht, ist dem Photios der Begriff zwar bekannt[2]), aber von ihm selbst in dem ursprünglichen Sinn von der Art der Entstehung und nicht als Art des Fürsichbestehens angewendet[3]). Darin ist nun die Ursache zu suchen, warum in der Polemik über das *Filioque* die Schwierigkeit von der Inkommunikabilität jeder persönlichen Eigentümlichkeit so oft auftaucht und warum er sich in der Tat eine, zwei Personen gemeinsame Proprietät nicht vorstellen konnte, ohne damit das Bestehen der Hypostase zu erschüttern.

Daß aber das Fürsichsein wenigstens zu den Hauptmomenten, die die Person ausmachen, gehört, könnte man beim byzantinischen Patriarchen einigermaßen aus dem Gebrauch des Begriffes ἐνυπόστατον entnehmen. Er bezeichnet damit ein Ding, das in einem anderen besteht, im Gegensatz zu dem, was durch sich selbst subsistiert — αὐθυπόστατον[4]). Nebenbei stößt man auf die aktive Form im Sinne von *subsistens*, wie ἐνυπόστατος σοφία oder ἀλήθεια[5]). Dadurch rückt gewiß die Subsistenz, welche im Grunde genommen die Hypostase konstituiert, in den Vordergrund vor[6]).

---

[1]) Vgl. Dr. *C. Braun*, Der Begriff der „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation. Mainz 1876, 22 und *Stentrup*, ZfkTh. Bd. 2 (1878) 248 ff.

[2]) Cod. 230 (Eulog. v. Alex.) MSG 103,1065 CD.

[3]) Q. 28 MSG 101,208 ABC.

[4]) Q. 190 MSG 101,921 C; q. 228, 1285 A.

[5]) MSG 101,432 C. 453 C. 672 B. 677 A. 102,300 B. 304 B. 308 A. u. a. Beim Mönch *Job* MSG 103,761 B.

[6]) Näher auf diesen Begriff einzugehen, ist überflüssig. In der photianischen Trinitätslehre spielt er keine besondere Rolle. Weiteres über die Geschichte und Entwicklung des ἐνυπόστατον s. Dr. *J. P. Jun-*

Der Rückblick auf die gesamte Begriffsbestimmung des Patriarchen bezeugt, daß sie zum mindesten keinen Fortschritt in der griechischen Terminologie bedeutet. Im Vergleich zu den abendländischen Auseinandersetzungen des *Boëtius* im 6. Jahrhundert[1]) blieb Photios weit zurück.

## II. Die Richtlinien der griechisch-patristischen Dreifaltigkeitslehre

### 1. Überblick des Systems[2])

Zum Verständnis und zur Beurteilung der photianischen Trinitätslehre und im besonderen seiner einzelnen Vorwürfe gegen das *Filioque* ist ein Blick auf die Theologie der Dreifaltigkeit in den früheren Jahrhunderten von großer Tragweite. Nur dann erst läßt sich die Auffassung des Photios einigermaßen erklären und sein Verschulden beurteilen. Ohne genauere Kenntnis der Tradition ist die Verbreitung der dogmatischen Revolte des byzantinischen Patriarchen nicht begreiflich.

Obwohl der Glaube an den dreieinigen Gott sowohl im Orient als im Okzident derselbe war, bestand doch

---

*glas*, Leontius v. Byzanz. Paderborn 1908 (Forschungen zur christl. Liter.- und Dogmengesch. Bd. 7) 50 ff. u. *Bilz* a. a. O. 14 f.

[1]) Persona est naturae rationalis individua substantia. — Liber de persona et duabus naturis c. 3 MSL 64,1343 C.

[2]) Aus der Literatur sind außer *Régnon*, *Scheeben* und *Bilz* noch zu erwähnen: *Chr. Pesch*, Zwei verschiedene Auffassungen der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit, Theol. Zeitfragen 2. Freiburg i. Br. 1901 (Ergb. z. St M L.); *Éd. Hugon*, Le mystère de la très s. Trinité. Paris 1912; *Jul. Souben*, Nouvelle théologie dogmatique. Bd. 2 (Les personnes divines 99 ff.); *Plac. Meester*, Études sur la théologie orthodoxe (I. ser.) Maredsous 1911; *J. Tixeront*, Histoire des dogmes 2. Bd. Paris 1909. 3. Bd. 1912. — Auf den Unterschied der trinitarischen Auffassungen machen auch alle neueren dogmatischen Handbücher aufmerksam, wie *Pohle*, *Diekamp*, *Bartmann*, *L. Janssens* u. a. Eine Zusammenstellung der Theologie des Hl. Geistes samt der Angabe zahlreicher Literatur bietet *A. Palmieri* in den Artikeln: Esprit saint und Filioque bei *A. Vacant* und *E. Mangenot*, Dictionaire de théol. cath. t. 5 (E—F) Paris 1913, 676—829, 2309—2343; vgl. noch seine fünf Aufsätze über den Hl. Geist in Bessarione 1900—1902.

in der spekulativen Auffassung des Geheimnisses ein bedeutender Unterschied. Der Grund dafür liegt schon in der Philosophie selbst und zwar im analytischen und synthetischen Verfahren. Man kann in der Erklärung der Trinität von dem Begriff der Person ausgehen, wie es den Griechen eigen war, und das gemeinsame, göttliche Wesen als Eigentum des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes und in ihnen bestehend betrachten oder, um den schlolastischen Terminus zu gebrauchen, die Person *in recto,* die Natur *in obliquo* sehen. Den umgekehrten Weg sind die Lateiner gegangen. Ihr Auge ruhte zuerst auf der gemeinsamen Substanz, als der Wurzel aller göttlichen Vollkommenheiten, die im Vater ohne Mitteilung von einem anderen, im Sohne durch Zeugung, im Hl. Geiste durch die *spiratio* mitgeteilt, existiert. Beide Wege sind gleich berechtigt und erlaubt, da in Gott das Wesen und die Hypostase unzertrennlich verbunden sind.

Mögen auch die griechische und die lateinische Betrachtungsweise auf der philosophischen Spekulation beruhen, so sind sie doch unter dem Einflusse der entstehenden Häresien ausgebildet worden. Der Glaube an einen Gott, die von den Juden überlieferte Lehre, wurde von allen Christen festgehalten. Der Schwerpunkt der göttlichen Offenbarung hat sich im N. T. auf die Dreipersönlichkeit Gottes verschoben. Es tauchten gleich im 2. Jht. dagegen Irrlehren auf. Modalismus, Monarchianismus und Sabellianismus griffen das Dogma an. Es war den Verteidigern wie von selbst gegeben, die Dreiheit der Hypostasen stark hervorzuheben und sie scharf von einander zu trennen. Der Beweis dafür war leicht erbracht. Die Theophanien der hl. Schrift[1]) und die Doxologien, Taufsymbol und Taufformel, enthielten die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen aufs deutlichste. Dieser

[1]) Wie weit die Griechen darin gegangen sind, zeigen die Anathematismen des Konzils von Sirmium (351): „Si quis ‚faciamus hominem‘ non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum: anathema sit. Si quis Filium non dicat Abrahae visum, sed Deum innascibilem vel patrem eius: anathema sit“. *Hilar. Pict.* de synodis § 49/50 MSL 10,517 A.

Standpunkt, mit dem Gedanken zuerst den Vater zu erfassen, dann den Sohn und den Hl. Geist und die gemeinsame Natur in jeder einzelnen der drei Personen wiederzufinden, mußte unwillkürlich im Kampfe mit den Feinden der Mehrheit der Personen in Gott zur Geltung kommen.

Aber bevor noch die alten Gegner zum vollkommenen Stillschweigen gebracht wurden, meldeten sich neue auf demselben Schauplatz zum Kampfe an. Sie richteten ihre Waffen gegen die Natur der drei Hypostasen, indem sie zwar die Dreiheit der Hypostasen zugaben, aber die zweite als Kreatur der ersten und die dritte als Geschöpf der zweiten erklärten. Die Apologeten mußten ihre Energie in derselben Richtung lenken, aber die früher eingenommene Stellung blieb unverändert. Ein graphisches Bild der drei in gerader Linie verlaufenden Striche stellt die orientalische Auffassung dar:

Πρ Yἱ Πν

Die ganze dialektische Gewandheit der Väter bestand eben darin, das arianische Schema, das auch durch drei Linien, die aber in einer niedersinkenden Reihe folgen[1]), veranschaulicht werden kann, gerade zu machen und den Sohn und den Hl. Geist auf die Höhe des Vaters emporzuheben. Daher der Ausdruck beim hl. *Basilius*, man soll den Hl. Geist nicht ὑπαριθμεῖσθαι, sondern συναριθμεῖσθαι[2]). Zur Bestätigung des Gesagten mögen einige Stellen aus den Werken der Kirchenväter dienen.

„Der Hl. Geist wird mit Vater und Sohn geehrt und zur Zeit der hl. Taufe in die hl. Dreiheit zugleich mit einbegriffen. Denn der eingeborene Sohn Gottes sprach deutlich zu den Aposteln: ‚Gehet ... und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes (Mt 28,19). Unsere Hoffnung ist auf den Vater, den Sohn und den Hl. Geist. Nicht drei Götter verkünden wir; denn die Marcioniten sollen schweigen;

---

[1]) *Theodor Schermann*, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1901 (Straßburger theol. Studien 4. Bd., 5).

[2]) Lib. de Sp. S. c. 6 MSG 32,88 B; c. 17, 144 B ff; c. 18,148 C ff.

sondern wir verkünden mit dem Hl. Geiste durch einen Sohn einen Gott. Ungeteilt ist der Glaube, ungeteilt die Frömmigkeit. Weder trennen wir, wie Einige (Arianer), die hl. Dreifaltigkeit, noch machen wir, wie Sabellius, eine Vermischung: sondern wir anerkennen mit frommem Sinn einen Vater, der uns als Erlöser den Sohn gesandt hat. Wir anerkennen einen Sohn, der versprochen hat, vom Vater den Tröster zu senden. Wir anerkennen den Hl. Geist, der durch die Propheten geredet und am Pfingstfeste auf die Apostel... herabgekommen ist". *Cyrill v. Jer.* Cat. 16,4[1]).

Wenn man also den Entwicklungsgang nach der griechischen Darstellungsweise verfolgt, so würde er sich folgendermaßen gestalten: Es gibt drei Personen in Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist. Εἷς Θεὸς Πατὴρ λόγου . . . εἷς Κύριος, μόνος ἐκ μόνου, . . . ἓν Πνεῦμα ἅγιον . . . So heißt es in der ἔκθησις τῆς πίστεως des hl. *Gregor Thaumaturgos* († 270)[2]). So wurde es auch in dem Nicaenoconstantinopolitanischen Symbolum sanktioniert: Ich glaube an einen Gott Vater, ... Sohn ..., Hl. Geist ...[3]) Diesen Gesichtspunkt, von dem aus die konkrete Hypostase im Vordergrund steht, trifft man auf Schritt und Tritt in der griechischen Väterliteratur.

„Zähle besonders den Vater und besonders den Sohn" und „es ist eine Gottlosigkeit, die Lehre des Herrn nicht anzunehmen, der uns deutlich eine Person von der anderen unterscheidet". *Basil.* Hom. c. Sab. 3[4]). „Man muß also bekennen, daß der Vater in eigener Person bestehe, in eigener Person der Sohn und in eigener Person der Hl. Geist". *Bas.* ep. 125,1[5]).

---

[1]) MSG 33,921 AB—924 A. Die deutsche Übers. aus der Kösel-Ausgabe und *Schermann* a. a. O.

[2]) MSG 10,984 ff.

[3]) Irrtümlich findet *Tixeront* (Hist. d. dogm. Bd. 2, 82 f.) in der Erwähnung des Namens „Gott" vor den Personen den lat. Einfluß. „Gott" bezieht sich nur auf den Vater! Aber sonst bleibt wahr, daß die okzidentalische Terminologie auf dem Nicaenum die Oberhand gewonnen hat. *Will. Sanday,* Christologies ancient and modern. Oxford (1910) 41 f.

[4]) MSG 31,605 B. 604 D f.

[5]) MSG 32,548 B. Dasselbe merkt man in den Liturgien. Griechischer Abstammung erscheinen daher 11.—13. Vers des Tedeum: 11. Patrem immensae majestatis. 12. Venerandum tuum verum et

Die drei Personen sind aber nur ein Gott, weil sie an demselben Wesen des Vaters teilnehmen. Auf welche Weise geschieht das in Gott?

Der Vater besitzt die göttliche Natur aus sich selbst, er hat sie von niemandem empfangen. Daher wird er allein κατ' ἐξοχήν, θεός, oft ὁ θεός oder αὐτόθεος oder noch emphatischer θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων genannt[1]). Selbst zwar prinziplos, ist er Prinzip und Quelle der zwei anderen Personen. Von ihm allein geht ursprünglich der Impuls des Lebens aus: μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ[2]).

Denselben Gedanken drücken die Väter noch aus, indem sie von der αἰτία προκαταρκτική, αἰτία πρώτη, ἡ πηγή, ῥίζα καὶ πηγή, πηγαία θεότης u. s. w., sprechen[3]). Die erste Person teilt nun aus natürlicher, ihr innewohnender Fruchtbarkeit, das göttliche Wesen durch die Zeugung dem Sohne mit. Wegen der höchsten Einfachheit und Unteilbarkeit muß die ganze Natur auf den Sohn übergehen, ohne daß der Vater sich ihrer entäußerte[4]). Der Unterschied besteht lediglich darin, daß der Vater die göttliche Substanz aus sich selbst besitzt und der Sohn sie von ihm empfangen hat. Aus dem Vater aber durch den Sohn erhält dasselbe göttliche Wesen der

unicum Filium. 13. Sanctum quoque Paraclitum Spiritum. „Dieser trinitarische ... Abschnitt bildet in den griech. Messen einen bleibenden, unveränderlichen Bestandteil". *H. Bruders,* Das Tedeum in seinen litterarischen Beziehungen. Liter. Rundschau (1. Juni 1911) 276.

[1]) Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἷς Θεὸς κηρύσσεται, ὁ τοῦ Λόγου Πατήρ. *Athan.* ep. ad Epict. 9 MSG 26,1065 B. ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ Θεὸς ἐστί. *Origenes* In Jo II, 2. MSG 14,109 A. Ὁ δὲ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἐξαίρετόν τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως τὸ Πατὴρ εἶναι καὶ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι μόνος ἔχει. *Basil.* ep. 38 n. 4. MSG 32, 329 A f. Vgl. *Joh. Dam.* F. O. I, 8. MSG 94,817 BC.

[2]) *Joh. Dam.* F. O. I, 12. adi. MSG 94,849 B,

[3]) *Bas.* De Sp. S. n. 21. 38. MSG 32,105 C. 136 B; c. Eu. II, 21. MSG 29,617 C. *Joh. Dam.* F. O. I, 12. adi. 94,849 A; *Bas.* Hom. c. Sab. 4 MSG 31,609 B; *Ps.-Dion.*, De div. nom. 2, 7. MSG 3,645 B.

[4]) *Bas.* Hom. c. Sab. MSG 31,605 B; *Maxim. Conf.*, Contr. theol. 2,1. MSG 90,1124 D ff.

Hl. Geist[1]). Die Mitteilung an die dritte Person geschieht aber nicht zeugungsweise (υἱκῶς), sondern ist einer anderen, nicht näher bekannten Art. Der Hl. Geist ist die Vollendung der ganzen trinitarischen Entwicklung und bei ihm bleibt die Entfaltung stehen[2]). Die Homousie der göttlichen Personen ist eine notwendige Folge in dieser trinitarischen Betrachtung.

In derselben Reihenfolge, in der sich das immanente Tun vollzieht, wird auch jede Handlung nach außen „vom Vater durch den Sohn im Hl. Geiste“ vollbracht.

„Denn der Vater tut alles durch den Logos im Hl. Geiste; so wird die Einheit der hl. Dreifaltigkeit gewahrt, so wird in der Kirche ein Gott verkündet, der ‚über alles, durch alles und in allem‘ ist. ‚Über alles‘ nämlich der Vater, als Anfang und Quelle, ‚durch alles‘ der Logos, und ‚in allem‘ der hl. Geist“ *Athan.* Ser. 1, 28[3]). „Die hl. Dreifaltigkeit vollzieht ihre ganze Tätigkeit nicht nach der Zahl der Hypostasen, sondern es erfolgt gewissermaßen eine einzige Bewegung und Anordnung des göttlichen Willens, welche aus dem Vater, durch den Sohn, zum Hl. Geiste fortgeführt wird . . .“ Und etwas weiter: „Jedes gute Werk und Wort, abhängig von der ursprungslosen Macht, wird in der Kraft des Geistes von dem eingeborenen Gott ohne Zeit und Verzögerung zur Vollendung geführt, ohne daß irgend eine Zeitdauer in der Bewegung des göttlichen Ratschlusses vom Vater aus durch den Sohn zum Hl. Geiste stattfindet, oder gedacht werden kann“. *Gregor v. Nyss.*, Quod non sint tres dii[4]).

Diese Beispiele waren notwendig, um später die Ansicht des Photios besser verstehen zu können. Die griechischen Väter stellen sich die Tätigkeit nach außen als gemeinsames Werk der göttlichen Natur vor, welche aber, was auch der Wirklichkeit entspricht, vom Vater durch den Sohn im Hl. Geiste besteht. In jeder einzelnen Person wird sie wiedergefunden und zusammengefaßt.

---

[1]) Ταῦτα πάντα διὰ τοῦ Υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ Πνεύματι. *Athan.* Ser. 3, 1. MSG 26,625 B.

[2]) δείκνυται τέλειαν εἶναι ἐν τούτῳ τὴν Τριάδα. Ad Ser. 1,25. MSG 26,589 B.

[3]) MSG 26,596 A, vgl. 553 B. 561 A. 565 B. 577 C. 588 A; Αὐτὸς ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι ἐνεργεῖται καὶ δίδωσιν τὰ πάντα. Ser. 3,5. 633 B. *Basil.* De Sp. S. c. 16, 38. MSG 32,136 C.

[4]) MSG 45,128 A. 129 A.

In der umgekehrten Richtung, aber in derselben Ordnung geht dann der Weg von dem Geschöpf zu Gott. Wenn der Hl. Geist in die Seele des Menschen einzieht, so bringt er mit sich den Sohn, und wenn der Sohn einkehrt, so kommt durch ihn der Vater.

Wenn jemand, der von einer Kette das äußerste Glied berührt, zugleich das andere äußere Glied anzieht, so hat, wer den Hl. Geist heranzog, wie der Prophet sagt, durch diesen zugleich den Sohn und den Vater herbeigezogen. *Bas.* ep. 33,4[1]). Wer den Geist nicht hat, der hat auch den Sohn nicht, und wer den Sohn nicht besitzt, der hat auch den Vater nicht. *Didym.*, De Trin. 2,19[2]).

Dieselbe rückgreifende Bewegung erscheint bei der Gotteserkenntnis. „Der Weg der Erkenntnis Gottes geht von dem einen Geiste durch den einen Sohn zum einen Vater"[3]). Und der Grund dafür liegt in der Betrachtung des Hl. Geistes als Bild des Sohnes und des Sohnes als Bild des Vaters[4]). Durch die eine Person erkennt man die andere, in der sie abgebildet ist.

Es verdient noch ein Teil dieses Systems eine Erwähnung und das ist die Sendung des Hl. Geistes. Charakteristisch ist die enge Verbindung der Prozession und der Mission der dritten Person. Die griechischen Väter betrachteten den Hl. Geist als Bindeglied zwischen Gott und den Menschen: Er geht vom Vater aus und wird durch den Sohn den Aposteln mitgeteilt. Der ewige Ausgang endet in der zeitlichen Mission. Das ist die Vorstellung, der man oft beim hl. *Athanasius*, *Basilius*, *Cyrill v. Alex.* und *Johannes Dam.* begegnet[5]). Diese kosmologische

---

[1]) MSG. 32,332 C.

[2]) MSG 39,733 A.

[3]) *Bas.* De Sp. S. 47. MSG 32,153 B; vgl. 849 A.

[4]) Vgl. *K. Holl,* Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. Tübingen u. Leipzig (1904) 149 und *Bilz* a. a. O. 180.

[5]) Vgl. zu den einzelnen hl. Vätern *A. Kranich*, Der hl. Basilius in seiner Stellung zum „Filioque". Braunsberg (1882) 25. 101 f; Dr. *Fr. Nager*, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Gr. Paderborn (1912) 121; Dr. *Jos. Langen*, Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen

Färbung des ewigen Ausganges hat eben dem byzantinischen Patriarchen die Gelegenheit geliefert, alle Zeugnisse der Hl. Schrift und Überlieferung vom Hervorgang des Hl. Geistes aus dem Sohne, auf die zeitliche Sendung zu beziehen.

## 2. Das griechische Schema und der Hervorgang des Hl. Geistes durch den Sohn

I. Aus der bisherigen Erörterung ergibt sich das griechische Diagramm deutlich genug. Unter verschiedenen Bildern kehrt es bei den Vätern wieder. Die drei Personen verhalten sich zu einander, wie Wurzel, Stamm und Ast, — Licht, Strahl und Glanz, — Quelle, Strom und Wasser, — Pflanze, Blume und Duft u. s. w.[1]). „Der Sohn", so *Didymus* der Blinde, „wird Hand, Rechte und Arm des Vaters genannt . . . Und der Hl. Geist, der Finger Gottes, da die Natur desselben mit Vater und Sohn vereinigt ist . . . Wenn also der Finger mit der Hand verbunden ist, die Hand mit dem, dessen Eigentum sie ist, so gehört der Finger ohne Zweifel zur Substanz dessen, dem die Hand gehört" [2]). Es ist immer dieselbe gerade Richtung einer sich ausdehnenden Linie mit der ganz

---

der abendländischen und morgenländischen Kirche. Bonn (1876) 83; *Bilz*, a. a. O. 172.

[1]) Vgl. dazu *Petavius*, De Trin. l. 7 c. 3—7; *L. Thomassinus*, Dogmatum theol. t. 3. Venetiis (1730) c. 25. Eine ziemlich genaue Zusammenstellung der Vergleiche gibt schon *Eulogius v. Alex.* an einer von Photios in Myriobib. nicht notierten Stelle c. 2 v. 5: νοῦς, λόγος, πνεῦμα. νοῦς ὁ πατήρ, λόγος ἐκ τοῦ νοὸς γεννώμενος ὁ υἱός, πνεῦμα ἤγουν ψυχὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . v. 7: ῥίζαν νόει τὸν πατέρα, κλάδον τὸν υἱόν, καρπὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. μία γὰρ ἐν τοῖς τρισὶν ἡ οὐσία. γλῶσσα ὁ πατήρ, λόγος ὁ υἱὸς ὁ ἐκ τῆς γλώττης γεννώμενος, στόμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. βραχίων, δεξιὰ καὶ δάκτυλος. *O. Bardenhewer*, Ungedruckte Exzerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius v. Alex. (580—607) über Trinität und Inkarnation. Tüb. theol. Quartalschr. (1896) 364 f. Der hl. *Cyr. v. Alex.* vergleicht noch den Sohn mit Honig, den Hl. Geist mit Süssigkeit (Thes. 34. MSG 75, 588 A). Die Belege aus *Joh. Dam.* s. *Bilz* a. a. O. 47 f.

[2]) De Sp. S. c. 20. MSG 39,1051 BC; vgl. *Cyr. v. Alex.* MSG 72, 704 AB, Thes. 34. MSG 75, 576 D.

genau fixierten Ordnung und dem Beibehalten des organischen Zusammenhanges. Eine göttliche Person ist mit der anderen verbunden wie die Ringe einer goldenen Kette[1]) oder wie die Farben des Regenbogens: der Sohn mit dem Vater und der Hl. Geist mit dem Sohne[2]).

II. Diese Anschauung stellt also klar den Sohn zwischen den Vater und den Hl. Geist. „Und wenn einer“, so der hl. *Basilius*, „den Sohn wahrhaft erfaßt hat, so wird er ihn haben, wie er auf der einen Seite seinen Vater, auf der anderen seinen Geist mit sich bringt“[3]). Da aber dieser innige Zusammenhang nur auf Grund der Mitteilung derselben göttlichen Natur beruht[4]), ist auch durch dieses Schema

---

[1]) Vgl. ausführlich samt den Belegen *Hergenröther*, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor v. Naz. Regensburg (1850) 230 f.

[2]) *Bas.* ep. 38,5 MSG 32,333 B ff. (Τὸ Πνεῦμα) ἡνωμένον τῷ Υἱῷ, ὡς ὁ Υἱὸς ἥνωται τῷ Πατρί. *Athan.* Ser. 1,31 MSG 26,601 A. Ἓν δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα . . . δι᾽ ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ Πατρὶ συναπτόμενον. *Bas.* De Sp. S. 18,45. MSG 32,149 C/152 A; vgl. *Joh. Dam.* F. O. I, 13. MSG 94,856 B.

[3]) Ep. 38,4. MSG 32,332 C.

[4]) Καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρὶ ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει *Athan.* c. Ar. or. 3,24. MSG 26,373 B. Der russische Theologe *Gusev* (Jesuitskaja apologij filioquistitscheskavo utschenja, Moskau 1900) will überall nur die bloße Reihenfolge und die Ordnung der Erscheinung der göttlichen Personen in der Welt sehen. Dagegen versucht sein älterer Landsmann Bischof *Sylvester* aus den Worten des hl. *Basilius*, die einem solchen Veranschaulichungsbilde entnommen sind, für sich Kapital zu schlagen und setzt demnach voraus, daß hier auf das innergöttliche Leben Bezug genommen wird. Der Vater, sagt der große Kappadozier, ist ῥίζα καὶ πηγή des Sohnes und des Hl. Geistes. „Hier wird vollkommen (!) gleich der Vater als Wurzel und Quelle sowohl des Sohnes als auch des Hl. Geistes dargestellt. Wo könnte hier noch die Behauptung Platz finden, daß nicht nur der Vater Wurzel und Quelle des Hl. Geistes ist, sondern auch im bekannten Verhältnis einer Wurzel und Quelle zu ihm der Sohn bleibt“. Opyt pravoslavnavo dogmatitscheskavo bogoslovja Bd. 2 Kiev (1892) 438 (russ.). Es ist gar nicht notwendig, den Sohn als Wurzel des Hl. Geistes sich zu denken, um das *Filioque* zu beweisen. Dazu genügt das Verhältnis des Astes bezw. der Frucht zum Stamme. Vgl. bei *Tertullian*, L. Adv. Praxeam c. 8: Tertius est

die Auffassung der Prozessionen bei den griechischen Vätern nahegelegt. Die beiden Hervorgänge erscheinen als eine Weitergabe[1]) des einen spezifisch und numerisch identischen göttlichen Wesens oder als eine Bewegung der Gottheit des Vaters von der Einheit zur Zweiheit, bis sie bei der Dreiheit stehen bleibt, wobei aber, wie *Bessarion* sagt, nur an eine gerade Linie gedacht werden kann[2]). In demselben Verhältnis steht der Sohn zum Vater, wie der Hl. Geist zum Sohne und alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn und durch ihn der Hl. Geist[3]). Die zweite Person steht in der Mitte und weil es keine andere Richtung in der immanenten Entwicklung Gottes gibt als nur durch den Sohn, muß der Hl. Geist unbedingt durch seine Vermittlung das Wesen vom Vater empfangen[4]). Dieser Vorstellung gemäß hat sich vom Ausgange des Hl. Geistes die Formel gebildet: ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ. Der Sohn steht immer als *causa medians* in der Übermittlung der göttlichen Natur da[5])

---

enim Spiritus a Deo et Filio, sicut t e r t i u s a radice, fructus a frutice. MSL 2,163 D/164 A.

[1]) Πατὴρ μὲν δίδωσιν Υἱῷ καὶ Υἱὸς μ ε τ α δ ί δ ω σ ι ν ἁγίῳ πνεύματι. *Cyr. Jer.* cat. 16,24. MSG 33,952 B-

[2]) Μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη. *Greg. v. Naz.* or. 29,2. MSG 36,76 B; vgl *Joh. Dam.*, De hym. trish. 28. MSG 95,60 A. Dazu *Bessarion:* ὡς δῆλον εἶναι ὡς ἐπὶ μ ι ᾶ ς γ ρ α μ μ ῆ ς αὐτὸν τὴν κίνησιν ταύτην τεθεωρηκέναι. Ref. Marci Eph. MSG 161,224 A.

[3]) Οἵαν γὰρ ἔγνωμεν ἰδιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱὸν εὑρήσομεν. Καὶ ὥσπερ ὁ Υἱὸς λέγει, »πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμά ἐστιν«, οὕτως ταῦτα πάντα διὰ τοῦ Υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ Πνεύματι. *Athan.* Ser. 3,1. MSG 26, 625 B. In der ep. 1,21 ad Ser. steht statt ἰδιότητα, τάξιν καὶ φύσιν MSG 26,580 B.

[4]) Auch beim hl. *Maxim. Conf.* „nimmt der Sohn zu den beiden anderen Personen eine vermittelnde Stellung ein, mit beiden verbunden und beide verbindend". Dr. *H. Straubinger,* Die Christologie des hl. Maxim. Conf. Bonn (1906) 17.

[5]) Von *Gregor v. Nyssa* wird sie μεσιτεία τοῦ υἱοῦ genannt MSG 45,133 C). *Leontios v. Byzanz* bezeichnet den Sohn als διαπορθμευτὴς τοῦ ἁγίου Πνεύματος (MSG 86,1485 B) und der Grund dafür: μηδὲ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐκπορεύειν Πνεῦμα πρώτως (ib. 1585 C); vgl. Dr. *W. Rügamer,* Leontius v. Byz. Würzburg (1894) 29. 153.

und kein Vater, behauptet *Bekkos,* hat gesagt, daß der Hl. Geist ἀμέσως von der ersten Person sei[1]).

Daß das διὰ τοῦ υἱοῦ sich wirklich auf die Mitteilung des innergöttlichen Lebens bezieht, hat auch neuestens *K. Holl* in Bezug auf den hl. *Gregor v. Nyssa* zugestanden und gegen *Loofs* nachgewiesen[2]). Nur der Mangel an Kenntnis des spekulativen Unterschiedes der beiden Trinitätsauffassungen läßt ihn darin „etwas sehr anderes als das abendländische Filioque“ sehen. „Nach Gregor bilden der Vater und der Sohn nicht, um mit Augustinus zu reden, ein principium, sondern die eigentliche αἰτία des Geistes ist der πατήρ; die Vermittlung des Sohnes hat nur die Bedeutung, die Kraft des Vaters weiterzuleiten“[3]). Die Ursache der Abweichung liegt in den verschiedenen Ausgangspunkten der beiden Beweisführungen. Weil *Augustin* von der Natur ausgeht[4]), welcher das Wirken zukommt, erscheinen beide, Vater und Sohn, in Ansehung der ge-

---

[1]) Or. de un. eccl., 64. MSG 141,149 A; vgl. *Niceph. Blem.*, De proc. Sp. S. or. 2. c. 4. MSG 142,569 AB.

[2]) A. a. O. 213 f. Dieselbe Ansicht bei *Basilius* zu leugnen, „hat man namentlich im Blick auf die Lehre Gregors v. Nyssa nicht den Mut“. Lieber legt *Holl* die Basiliustexte so aus, daß der Hl. Geist nur „durch den Sohn nach rückwärts sozusagen wieder mit dem Vater verbunden ist“, oder daß es sich nur um eine Ordnung handelt, die vom Vater durch den Sohn zum Hl. Geiste geht, „ohne daß damit dem Sohn eine reale Vermittlung beim Hervorgehen des Geistes zugeschrieben wäre“ ib. 141. Mit Recht fragt *Fr. Nager:* „Wie kann die Ordnung durch den Sohn gehen, ohne daß er zur Ordnung etwas beiträgt“. „Wie stellt sich *Holl* diese durch den Sohn vermittelnde Verbindung des Geistes mit dem Vater vor? Muß denn nicht auch der Geist mit dem Sohne verbunden sein, wenn letzterer den Geist mit dem Vater verbinden soll? Wie kann diese Verbindung „nach rückwärts“ anders gedacht werden, als wie die „fortlaufende“ Verbindung der Glieder einer Kette . . .“ Die Trinl. des hl. Bas. 107 not. 6. Dieselbe Ansicht verteidigt *Langen* a. a. O., obwohl sonst dem *Filioque* nicht gewogen.

[3]) A. a. O. 214 f. Ihm schließt sich *G. Bardy* an, Didyme l'Aveugle. Paris (1910) 98: (διὰ τοῦ Υἱοῦ bei Greg. v. Nyssa) très différente d'ailleurs du Filioque.

[4]) Darüber eingehender unten.

meinsamen Substanz als ein Prinzip. Dagegen fassen *Gregor v. Nyssa* und die griechischen Väter überhaupt zuerst die Person des Vaters auf und betrachten die Prozessionen als die Mitteilung seines Wesens. Die Tätigkeit des Sohnes besteht und kann nur darin bestehen, die einzige göttliche Natur, die er vom Vater erhalten hat, an den Hl. Geist „weiterzuleiten". Der Vater ist zwar eine αἰτία, aber in der Bedeutung einer αἰτία προκαταρκτική. *Régnon* nennt deswegen den Sohn einen canal actif[1]). Jedenfalls muß dieser Ausdruck, um Mißverständnissen vorzubeugen, in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden.

Übrigens drücken, schon in sich betrachtet, beide Formeln zwei verschiedene Auffassungen desselben Dogmas aus. Wenn man sagt, daß ein Werk von zwei Personen herstammt, so wird dadurch von der Ordnung, in der beide es vollziehen, nichts ausgesagt, sondern nur die Unmittelbarkeit der Ausübung festgestellt. Dagegen nennt die Behauptung τὶ ἐκ τοῦδε διὰ τοῦδε εἶναι, ausdrücklich die Ordnung, in der beide Mitarbeiter das Werk vollbringen. Dafür schweigt diese Sprachweise von der Gleichheit und Identität der wirkenden Kraft[2]).

Damit wäre nun die Identität des διὰ τοῦ υἱοῦ und des *Filioque* bewiesen.

III. Mit dieser Auffassung ist auch die zeitwörtliche Terminologie unzertrennlich verbunden[3]). Zur Bezeichnung des Ausganges des Hl. Geistes gebrauchten die griechischen Väter außer ἐκπορεύεσθαι noch andere Verba, wie προϊέναι, προέρχεσθαι, χορηγεῖσθαι, προχεῖσθαι. ἐκλάμπειν, ἀναβλύζειν u. s. w. Daß diese Termini auch das ätiologische Prinzip bezeichnen, darf man heute gegen alle Feinde des *Filioque*, die in ihnen bloß die zeitliche Sen-

---

[1]) Études Bd. 4, 112 f.

[2]) Vgl. *Bessarion,* De proc. Sp. S. MSG 161,397 B ff. Oratio de un. eccl. c. 5 ibid. 559 D ff.

[3]) Im Rahmen dieser Arbeit kann sie nur in den Hauptzügen gestreift werden. Eine gründliche Bearbeitung von der philologischen und theologischen Seite würde manches zur Klärung der Sachlage beitragen.

dung behauptet wissen wollen, festhalten. Das haben auf den mittelalterlichen Konzilien die unionsfreundlichen Griechen an der Hand der Vätertexte haarscharf bewiesen und mit ihnen stimmen sogar die neueren nichtkatholischen Theologen überein[1]). Ihr Gebrauch beruht auf der kosmologischen Färbung der griechischen Dreifaltigkeitsauffassung. Sie verbinden in sich die Mission und den Ausgang oder genauer, sie sollen durch die zeitliche Sendung die ewige Prozession zur Anschauung bringen und die erste auf die letzte zurückführen[2]). Und obwohl alle diese Verba auf den immanenten Hervorgang des Hl. Geistes sich beziehen können, begegnet uns doch die auffallende Tatsache, daß ἐκπορεύεσθαι in bezug auf das Hervorbringen des Hl. Geistes vom Sohne ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, wie es im Lateinischen üblich war, nie vorkommt, sogar beim hl. *Epiphanius* und *Cyrill v. Alex.* nicht, die ausdrücklich παρ' ἀμφοτέρων oder ἐξ ἀμφοῖν lehren[3]).

---

[1]) Vgl. vor allem *Bekkos*, Περὶ ἑνώσεως c. 11. 32. 66. MSG 141,41 A ff. 89 D ff. 152 A ff. *Petavius* handelt darüber De Trin. l. 7. c. 4. 18,7 ff. Zum (ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ) πεφηνέναι (MSG 45, 336 D), vgl. *Holl* a. a. O. 213 ff und *J. Langen*, Die trinitarische Lehrdifferenz. Bonn (1876) 50 f. und sonst mehrmals.

[2]) *Régnon* Bd. 4, 169 f.

[3]) *Epiph.* Adv. Haer. 74, 4. 7. MSG 42,480 D. 488 D; *Cyr. Alex.* De recta fid. n. 51. De ador. l. 1. MSG 76,1408 B; 68,148 A. Mir sind zwei Texte bekannt, die dagegen sprechen würden. *A. Vincenzi* (De process. Sp. S. Romae [1878] 35) zitiert den *Marcus Diadochus:* ὡς ἐκ τῆς τοῦ Κυρίου καὶ Πατρὸς δόξης ἐκπορευόμενον (MSG 65, 1165 D). Aber ganz mit Unrecht, denn Κύριος bedeutet im früheren Satz den Vater. Dazu steht bei „καὶ Πατρὸς" kein Artikel, wie es bei *Vincenzi* der Fall ist. — *Langen* (a. a. O. 45) führt wiederum aus *Didymus dem Blinden* eine Stelle an, die auch gegen die obige Behauptung eine Schwierigkeit machen würde: ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἢ ἐκ τοῦ φωτὸς ἐκπορεύεται (MSG 39,473 B). „Die hier neben einander gestellten Zitate beweisen (1 Jo 1,5; Jo 1,9; 8,12; 14,6), daß Didymus mit ἐκ τοῦ φωτός den Sohn meinte und so haben wir denn hier das erste, fast vollständige filioque in der griech. Literatur . . ." Nun aber wird φῶς auch der Vater genannt. Dazu scheint noch die Partikel ἢ (oder — nicht καί) dafür zu sprechen, daß *Didymus* nicht beide Personen, den Vater und den Sohn, aufgezählt haben, sondern

Im Gegenteil, die Griechen haben noch daran Ärgernis genommen und die Formel zurückgewiesen, wie wir uns aus den Schriften des *Maximus Conf.* und *Johannes von Dam.* zur Genüge überzeugen können[1]).

An dieser unleugbaren Tatsache hat sich der Patriarch Photios geradezu ergötzt: Τίς εἶπε τῶν ἱερῶν καὶ πριωνύμων Πατέρων ἡμῶν τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι.

---

die erste Hypostase allein nennen wollte. — Ebenso erscheint die Behauptung des *Severinus Binius* (*Mansi* IX, 1006 D), als ob im constp. Symbolum das *Filioque* enthalten wäre, ganz unwahrscheinlich. *Vincenzi* (a. a. O. 106 f.) vermutet sogar, daß die Griechen es im 7. Jahrhundert ausradiert haben. „Prorsus reicienda est conjectura haec, bemerkt ganz mit Recht *A. Palmieri*, quae nullo nititur firmamento quamque nullus confirmat ex scriptoribus ecclesiasticis testis, qui hancce alterationem peractam fuisse meminerit" (Theol. dogm. orthodoxa Bd. 1, Florentiae [1911] 337). — Wie weit *Vincenzi* in seiner Methode gegangen ist und wie wenig er sonst mit der Überlieferung rechnet, zeigt noch seine Exegese des ὁ παρὰ πατρὸς ἐκπορεύεται (Jo 15,26). Er will unbedingt diese Worte auf den Sohn beziehen, weil die Vulgata ἐξέρχομαι, welches deutlich den Hervorgang des Sohnes bedeutet (Jo 8,42; 13,3; 16,27. 28; 17,8), und ἐκπορεύεσθαι mit „*procedere*" übersetzt. „Frustra (!) sane aliquis in his dictionibus differentiam quaereret. Ubi enim vulgatus interpres exposuit, exivi a Patre, idem ac diceret processi a Patre. Et ubi ait, qui a Patre procedit, idem sibi vult qui a Patre exit. Huiusmodi porro processio seu exitus, cum sit proprietas Filii relate ad Patrem, sicuti liquet ex praefatis, non putatur sane absurdum, si citata verba, spiritum veritatis, referantur ad ea, quae proxime et immediate succedunt, qui a Patre procedit, sive ad processionem Filii a Patre, potius quam ad praecedentia, scilicet ad processionem Spiritus Sti ab ipso Patre cum exclusione Filii. Veritatis namque nomen, ut dixi, proprietas Filii est, cum sit ipse veritas, qui a Patre procedit" (a. a. O. 253). Dadurch wird aber das „*scandalum in quod offenderunt schismatici*" erst recht nicht beseitigt, was *Vincenzi* mit seiner neuen Erklärung zu erreichen sucht. Das hieße einfach die ganze griechische Tradition ignorieren.

[1]) Vgl. Brief des hl. *Max.* an Marinus MSG 91,136 A und *Joh Dam.* F. O. I,8: ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν. MSG 94, 832 B.

Es scheint aber, daß er selbst sich dessen bewußt war, es handle sich um das bloße Wort, indem er später hinzugefügt hat, nur κατὰ λέξιν sei nirgends gesagt worden τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι τοῦ Υἱοῦ[1]). Hätte jemand von den Verteidigern des *Filioque* gleich diesen Knoten gelöst, so hätte er dem Photios selbst und seinen hartnäckigen Epigonen die gefährlichsten Waffen, mit denen sie jahrhundertelang gefochten haben, entwunden.

Das Wort ἐκπορεύεσθαι wurde von den Vätern im passiven Sinn angewendet. Seltener kommt es als Aktivum vor[2]). An sich bedeutet das Wort einen Hervorgang aus dem anderen als aus dem ersten Urgrund, ohne die Art und Weise näher zu bestimmen[3]). Bringt man das griechische Diagramm in Erinnerung, so wird man gleich einsehen, warum bei keinem griechischen Kirchenlehrer ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται zu treffen ist. Das Beispiel legt es klar dar. Den Vater haben sich die Griechen als Wurzel, den Sohn als Stamm, den Hl. Geist als Ast bezw. Blume oder Frucht gedacht. Es ist schon an sich schwer zu sagen, die Blume wird aus der Wurzel und dem Stamm hervorgebracht, weil das Verhältnis beider zur Blume nicht dasselbe und gleiche ist. Genauer wird die vermittelnde Rolle des zweiten Gliedes mit der Partikel „durch" ausgedrückt. Bei der Verwendung des ἐκπορεύεσθαι ist sogar die Nebeneinanderstellung der beiden Glieder unmöglich. Die Präposition ἐκ, welche einen Bestandteil des Verbums bildet, deutet auf das erste Prinzip in diesem organischen Zusammenhang hin und ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ würde demnach dieselbe Stellung in der Ursächlichkeit dem Sohne zuteilen wie dem Vater und die vermittelnde Position der zweiten Person, wie es in den Bildern, die die Griechen vor Augen hielten, der Fall war, gar nicht angedeutet. Die Gleichstellung des Vaters und

---

[1]) Myst. c. 5. 91.

[2]) Vgl. *Hergenröther* Bd. 1, 690 not. 40.

[3]) *Scheeben* Bd. 1, 820 f. und *Régnon* Bd. 4, 102 ff. Dasselbe bei *L. Janssens*, De Deo trino 593; *Hugon*, Trinit. 226; *Diekamp*, Dogm. Bd. 1, 275 f.

des Sohnes hat in dieser Auffassung zwei gleichartige Prinzipien zur Folge. Diesen naheliegenden Vorwurf hat Photios noch dadurch vorbereitet, daß er den Begriff der Personen, als scharf von einander getrennter Wesen, in den Vordergrund stellte und die gemeinsame göttliche Wesenheit ganz in den Hintergrund schob[1]). Dazu hat er den Ausgang des Hl. Geistes vom Sohne, wo die Lateiner bei ihm sprechen, immer mit ἐκπορεύεσθαι wiedergegeben[2]), um den Widerspruch bei seinen Landsleuten noch greller hervortreten zu lassen.

Eher war diese Härte der griechischen Betrachtungsweise beim προϊέναι zu vermeiden. Bei diesem Zeitwort könnte man leichter von dieser strengen Ordnung absehen und πρόεισιν ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ sagen[3]). Das Verbum hat einen weiteren Sinn als ἐκπορεύεσθαι. Deshalb mußte man, wollte man das letzte ins lateinische genau übersetzen, zum *procedere* das *principaliter* hinzufügen[4]). Denn *procedere* ist der allgemeine Ausdruck und bedeutet jede Art eines Hervorgehens[5]). Es hat keine Schwierigkeit gemacht, sowohl *ex Patre per Filium procedit* als auch *ex Patre Filioque* zu sagen.

---

[1]) „Aus derselben Hypostase gehen verschiedene Handlungen aus, ohne zusammengesetzt sein zu müssen. Aber εἰς διάφορα τὴν ἀναφερομένην ὑπόστασιν αἴτια οὐδαμῶς ἔστιν εὑρεῖν . . . ohne daß sie die Einfachheit verliert". Myst. c. 63. Die Identität der Natur in Gott beachtet Photios nicht.

[2]) Wiederholt in den Briefen (enc. u. ad Aq.) und in der Myst.

[3]) Πρόεισι δι' ἀμφοῖν, οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν. De recta fid. n. 51. de ador. l. 1. MSG 76,1408 B; 68,148 A. πρόεισι δὲ καὶ ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ. Thes. ass. 34 (MSG 75,585 A). Man achte auf die Variation ἐκ und διά, Bei Photios ist es auch eine umfangreichere Formel: Λόγος καὶ Πνεῦμα καὶ ἐξ οὗ ταῦτα πρόεισιν· q. 181. MSG 101,893 B.

[4]) „Filius autem de Patre natus est, et Spiritus de Patre principaliter et ipso sine ullo temporis intervallo dante communiter de utroque procedit". *August.*, De Tin. l. 15 c. 26,47. MSL 42,1095; vgl. *Bonaventura*, Sent. 1. dist. 13. q. 2. (Opera omnia — Ad claras aquas (1882) Bd. 1, 221 f.).

[5]) *Thom.* S. th. 1. p. q. 36. a. 2 (concl.).

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Zur neueren pädagogischen Literatur

1. **Männliche Jugend.** Ein Handbuch der Jugenderziehung. Von *Martin Jäger*. 1.—3. Taus. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 8°. 560 S. Brosch. M 11.50, geb. M 13.50.

2. **Vom Seelenleben unserer Schüler.** Ein Beitrag zur Schulgeschichte 1914—1918. Von Prof. Dr. *Paul Hildebrandt*. Mitteldeutsche Verlagsanstalt, Mügeln (Bezirk Dresden), 1918. 8°. 56 S.

3. **Einwirkung des Krieges auf die Jugend.** Zwei Vorträge von Pfarrer *Fr. Wessel-Sayn*. Paulinusdruckerei, Trier, 1919. 8°. 60 S. M —.80.

4. **Die deutsche Jugendbewegung.** Versuch eines systematischen Abrisses zum praktischen Gebrauch für den Volkserzieher. Von *Normann Körber*. Zentralverlag, Berlin 1920. 8°. 32 S. M —.80.

5. **Die Tage auf Burg Rothenfels.** Der 1. deutsche Quickborntag. Herausgegeben von *Hermann Hoffmann*. Verlag: Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels a. Main 1919. 76 S. illustr. M 7.—.

6. **Aus der Mappe eines alten Jugendfreundes.** Ein Buch für die christliche Jugend sowie für alle, die sich mit ihrer Erziehung befassen. Von *Anton David S. J.* 1. Bdchen, für Schüler unterer und mittlerer Klassen. 186 S. M 4.50; 2. u. 3. Bdchen, für Schüler höherer Klassen. 172 bezw. 184 S. M 4.20 bezw. M 6.—. Friedrich Pustet, Regensburg 1919 bezw. 1920.





1. Prof. *J. Hoffmanns* Handbuch der Jugendkunde[1]), wiewohl kein Gebiet der Jugendpflege ausschließend, berücksichtigt doch in der Hauptsache die studierende Jugend, die naturgemäß dem Verfasser als Gymnasialprofessor am nächsten stehen mußte. *Martin Jäger*, der 16 Jahre im Frankfurter evang. Wartburgverein tätig war, seit 1912 ebenda eine Jugendpflegerschule leitet, hat vor allem die erwerbstätige männliche Jugend im Auge. Insofern stellt sein Handbuch eine wertvolle Ergänzung zu *Hoffmanns* Werk dar und dies umso mehr, als der Verfasser in wahrhaft hervorragender Weise seiner Aufgabe nachgekommen ist. Nachdem er im ersten Teil in klarer, allgemein-verständlicher Form die psychologischen „Grundlagen des Erzieherberufs" dargelegt hat, zeichnet er im 2. Teil als vornehmsten „Träger des Erzieherberufes" : Jesus. Dem Verfasser ist ja Jesus der „Zielpunkt aller Erziehung", so zwar, daß des menschlichen Erziehers Amt nur darin besteht, „Brücken zu schlagen von Jesus zur Jugend". Nach diesem mit liebevoller Wärme gemalten Heilandsbild, das mit seinem Eingehen auf die kleinsten in der hl. Schrift berichteten Züge in etwa an P. *Meschlers* Leben Jesu gemahnt, spürt *J.* in einer äußerst anregenden Untersuchung der „inneren und äußeren Lebensgeschichte des Jugenderziehers" nach. Er hält für ein wirklich großzügiges Jugendwirken die natürliche Neigung zur Jugend, sowie eine natürliche Erziehergabe für unerläßlich, beweist aber, daß diese natürlichen Gaben allein ohne „Anschluß an einen hl. Oberwillen", d. i. den ewigen Erzieher Jesus eher zum Verderben der Jugend als zu ihrem Heile gereichen. Der 3. Teil des Werkes geht auf den „Bereich der Jugenderziehung" ein. Ausführlich wird da behandelt die Erziehung zur körperlichen Leistungsfähigkeit, zur Bildungsreife, zur Glaubensmündigkeit, zur christlichen Lebensgemeinschaft, zum Familiensinn, zur Lebenskunst, zur Berufstüchtigkeit und zur staatsbürgerlichen Gesinnung. Für das Wertvollste dieser Ausführungen, die zahlreiche praktische Winke bergen, halten wir die ausgezeichneten Seelenschilderungen, die uns *J.* vom Wachstum und Reifealter (vgl. S. 254—56, 282—87) von der Bauern- und Handwerkerjugend (S. 440—46), von den jungen Arbeitern und Handelsangestellten (S. 447—56), von der daheimgebliebenen und draußenstehenden Jugend im Weltkrieg (S. 510—16) entwirft. Schilderungen dieser Art dürften allein es ermöglichen, daß sich der Jugendpfleger verhältnismäßig rasch auch in solche Jugendkreise einlebt, die ihm persönlich fernliegen. Wir können deshalb *J.s*

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1920 Heft 2 S. 302.

Werk, das übrigens die Erziehungsarbeit der kathol. Kirche mit sichtlicher Hochachtung behandelt (vgl. S. 21, 498 u. a.), auch kathol. Jugendseelsorgern nur empfehlen.

2. In das Gebiet der Seelenschilderung fällt auch Professor Dr. *Paul Hildebrandts* Schrift: Vom Seelenleben unserer Schüler, die „ein Bild vom inneren Leben unserer Jugend im Kriege“ zeichnen will. In den Umrissen (die heilsame Anfangswelle nationaler Begeisterung, die so vieles Ungesunde hinwegschwemmte; die sittenzerstörende Gewalt des späteren langdauernden Stellungskrieges) ist dieses Bild ja jedem von uns bekannt. Immerhin ist es wertvoll, diese Entwicklung nun einmal an der Hand der ministeriellen Verordnungen und der Statistik zu verfolgen. Wie wirkt es z. B. erschütternd, wenn man liest, daß die Fälle von Überweisung an die Jugendfürsorge von 1700 1914 auf fast 6000 1917 stiegen; die von Strafverfahren gegen Jugendliche von 2200 auf über 14.000. Solche Zahlen lassen ahnen, wie verheerend die gegenwärtigen Revolutionswirren auf unsere Jugend einwirken.

3. Leider läßt *Hildebrandt* den wichtigsten Teil des Seelenlebens unserer Jugend, das religiöse Leben, unberücksichtigt. In diese Lücke springt dankenswert ein Pfarrer *Fr. Wessel-Sayn* mit seiner Schrift: Einwirkung des Krieges auf die Jugend. In zwei äußerst gehaltvollen Vorträgen schildert der Verfasser, der als Mitglied des Kreisausschusses für Jugendpflege im Landkreis Coblenz reiche Erfahrung sammeln konnte, die tiefgreifenden Wirkungen des Krieges auf die männliche und weibliche Jugend. Nur wenige Lichtseiten vermag er namhaft zu machen. Daß die Jugend „besser und anders betet als früher“, daß der Krieg auf Lektüre, Lieder und Unterhaltung reinigend wirkte (wenigstens am Anfang), gehört hieher. Aber auch diese Erfolge wurden durch die Länge des Krieges und das gleißende Gold, das die Kriegsfabrikarbeit unserer Jugend in die Hände spielte, rasch wettgemacht. Vertiefte religiöse Einwirkung, Zusammenarbeit mit Jugendgerichten und Vormündern, Sparzwang, für die Mädchen im besonderen das weibliche Dienstjahr, d. i. die „weibliche Zwangsfortbildungsschule mit obligatem Religionsunterricht“, ruft der seeleneifrige Verfasser auf, dem umsichgreifenden Verderben zu steuern.

4. Einen erfreulichen Lichtblick in die Verwirrung die der Krieg in unserer Jugend angerichtet hat, bietet die Schrift *Normann Körber's*, Die deutsche Jugendbewegung. Der Verfasser, der selbst in der Jugendbewegung tätig ist, gibt eine klare und faßliche Darstellung der bürgerlichen und proletarischen Jugendbewegung. Trotz der erschreckend zutage tretenden Zersplitte-

rung, wie sie namentlich die Politik in die Jugend hineingetragen hat, sind doch vielfach Ansätze von Annäherung und Zusammenschluß auf den allgemein menschlichen Grundlagen unverkennbar. So haben sich beispielsweise auf der freideutschen Jenaer Führertagung „Völkische“ und Kommunisten, die sich zum Teil mit Waffen gegenüber gestanden hatten, doch im „gleichen sittlichen Streben“ zusammengefunden (S. 19). Noch bemerkenswerter ist, daß der äußerste Flügel der sozialistischen Jugend eine — religiöse Richtung eingeschlagen. Die „sog. übernationale proletarische Jugend“ sagt in ihrem Organ „Die Flamme“ energisch der materialistischen Gesellschaftsordnung ab, „sie glaubt nicht an das irdisch Vergängliche, sondern nur ans göttlich Ewige“. Ja noch mehr: „Eine leuchtende Gestalt tritt mitten in der Finsternis vor uns Jugendliche, es ist das Licht der Welt, es ist der Retter, vor dem die morsche Generation zittert, dem wir in jugendlicher Kampfeslust und Freude zujubeln, es ist Christus“ (S. 15). Möge das Christentum die breite Kluft zwischen der „bürgerlichen“ und „proletarischen“ Jugend überbrücken!

5. So sehr wir *Körbers* Schrift (namentlich wegen des beigegebenen Literaturverzeichnisses und der trefflichen Skizze) allen Jugendseelsorgern empfehlen, einen vollständigen Überblick bietet sie nicht. Dazu ist die kath. Jugendbewegung allzuviel vernachlässigt. Denn daß wir nicht nur eine kath. J.pflege, sondern auch eine kath. J.bewegung haben, lehrt nicht nur das aufstrebende „Neudeutschland“ und „Großdeutschland“, sondern auch der Bund abstinenter Jugendwanderer Quickborn. In Wesen und Ziele des letzteren gewährt den besten Einblick der Bericht über die 1. deutsche Quickborntagung: Die Tage auf Rothenfels, herausgegeben von Prof. *J. Hoffmann.* Dem 1901 gegründeten Wandervogel verdankt die deutsche Jugend unleugbar viel Gutes. Durch seine Erziehung zu Einfachheit und Bedürfnislosigkeit, zu Kameradschaft, sozialem Empfinden und Heimatliebe hat er wesentlich dazu beigetragen, eine kräftigere und gesündere Jugend heranzuziehen. Allein der Wandervogel war in bewußtem Gegensatz zu Schule und Elternhaus ins Leben getreten. Diese gefährliche Mitgift, die ihm vom Stifter überkommen, mußte böse Früchte tragen. Hatten die zahlreichen katholischen Mitglieder (namentlich in Westfalen) anfangs entsprechende Berücksichtigung ihrer Weltanschauung gefunden, ja hatte man sogar gehofft, das kath. Element werde sich im Wandervogel als fruchtbarer Sauerteig erweisen[1]), so mehrten sich doch immer mehr die Klagen über rück-

[1]) Vgl. noch 1914 *H. Ruster* im Pharus II S. 224.

sichtsloses Sichbreitmachen der naturalistisch-pantheistischen Ethik, wie sie weite Kreise im Wandervogel sich angeeignet hatten. Religionsprofessoren mußten laut Einsprache erheben, daß man den kath. Mitgliedern den Sonntagsgottesdienst unmöglich mache. Dazu kam die sittliche Entartung. Wohl ist *H. Blüher* mit seinem Hervorkehren der erotischen Seite des Wandervogels im Bund selbst auf heftigen Widerstand gestoßen, allein die bloße Tatsache, daß Entartungen, wie sie *Blüher* berichtet und anpreist, im Wandervogel überhaupt möglich waren, mußte doch tiefes Bedenken erregen, zumal der Wandervogel E. V. im Gegensatz zu den andern zwei großen Verbänden des Alt- und Jung-Wandervogel auch nach diesen Ereignissen sich nicht dazu verstand, das gemeinsame Wandern beider Geschlechter aufzugeben. Mehrmals warf man deshalb die Frage auf, ob es unter solchen Umständen nicht besser sei, die katholischen Mitglieder aus dem Wandervogel herauszunehmen[1]). Wenn letzteres bis heute nicht gelingen wollte, so lag die Schuld hauptsächlich daran, daß man auf kath. Seite keine ähnliche, für den Wandervogel Ersatz bietende Jugendbewegung zustande bringen konnte.

Diesem Mangel wurde nun in jüngster Zeit abgeholfen durch Quickborn. Als Bund abstinenter Studenten von Dr. *Strehler* in Schlesien gegründet, hat sich Q. dank der hingebenden Liebe von Religionsprofessoren wie *Strehler*, *J. Hoffmann*, *Cl. Neumann* allmählich zu einer wirklichen kath. Jugendbewegung entwickelt, die alle Lichtseiten des Wandervogels und der „freideutschen Jugend“ aufgriff und zur Geltung brachte, vor Ausartung aber durch die streng katholische Grundlage bewahrt blieb. Außer der Verbandszeitschrift gleichen Namens war es vornehmlich der Ankauf der Burg Rothenfels am Main, der ungeahnte Begeisterung für Q. wachrief. Unter starker Beteiligung wurde auf dieser Burg — einem ehemaligen Besitz des bekannten Fürsten Löwenstein — in den Augusttagen 1919 der erste deutsche Q.tag abgehalten. Den Bericht dieser glänzenden Feier stellt das oben erwähnte Werk Prof. *Hoffmanns:* Die Tage auf Rothenfels dar. In kurzen lebensprühenden Aufsätzen, die von den jugendlichen Teilnehmern selbst verfaßt sind, gewährt es den besten Einblick in das Wesen der jungen Bewegung. Wir können deshalb dieses Werk, das mehrere farbige Bilder sowie zahlreiche Photographien schmücken, allen Jugendseelsorgern nur empfehlen. Einmal werden ja auch sie sich mit der noch immer um sich greifenden Wandervogel-

---

[1]) Vgl. Köln. Volkszeitung 1914 Nr. 598; Pharus 1915 II 228 f; Leuchtturm 12 (1918) 341, 13 (1919) 164.

bewegung auseinandersetzen müssen. Dann dürfte es gut sein, daß sie über jene Vereinigung hinreichend aufgeklärt sind, die sozusagen den „kath. Wandervogel" unserer Mittelschüler darstellt: Quickborn. Damit soll nicht behauptet sein, Q. werde alle kath. Wandervögel in sich vereinigen können. Dem widerspricht schon Q.s scharf geprägte Eigenart als einer Totalabstinenzvereinigung. Für ein derartiges Opfer wird naturgemäß immer nur eine kleinere Zahl zu begeistern sein. Es ist deshalb nur zu begrüßen, daß in letzter Zeit auch „Großdeutschland" und, wie wir hören, auch „Neudeutschland" die Errichtung kath. Wanderabteilungen nach Wandervogelmuster in Angriff genommen haben[1]). Freilich wird auch dann Q. die Ehre bleiben, als äußerste Flügeltruppe der kath. Jugendvereinigungen für körperliche Ertüchtigung der Mitwelt die wichtige Wahrheit zu lehren, daß ein willensstarkes religiös gegründetes Geschlecht auch „bei vollständigem Verzicht auf Rauch- und Rauschgift sich herzlich zu freuen vermag".

6. Aus seiner mehr als 40jährigen Erziehertätigkeit heraus bietet uns der Verfasser eine Reihe schlichter, praktischer Konferenzen, die er vor Zöglingen der Feldkircher *Stella mätutina* gehalten hat. Sie behandeln das ganze Schuljahr von den Exerzitien bis zu den Ferien, kaum ein wichtigeres Ereignis im Schülerleben dürfte vergessen sein. Schade ist nur, daß der Verfasser den eingeflochtenen Bildern aus seiner Erziehertätigkeit, um „nicht die Deutesucht anzuregen", alle Bestimmtheit und Anschaulichkeit genommen hat. So aller persönlichen Farben beraubt, wirken sie mitunter etwas matt. Immerhin bieten die kurzen Vorträge, die, um im Gedächtnis besser haften zu bleiben, gern an Vorkommnisse in Natur und Leben anknüpfen (vgl. die Kapitel: der verlorene Achsnagel; die badenden Tauben; der Ulmensame; der Gänserich, das Musterbild eines Frechlings; der Maikäfer, der auf dem Rücken liegt u. s. w.) eine solche Fülle reicher Lebenserfahrung und gelegentlich auch treffender psychologischer Einfühlung (vgl. die Charakterschilderungen des 2. u. 3. Bändchens), daß sie Konviktsleitern und Präfekten gute Dienste tun dürften.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

---

[1]) Vgl. Großdeutscher Wandervogel. Dortmund, Rittershausstr. 55, auch „Großdeutsche Jugend" (Beilage z. Heiligen Feuer), Dez. 1919.

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

1. **Mystik.** Gedanken über eine Frage der Zeit. Von *Emil Dimmler.* Günzburg 1919, Alfons Hug GmbG. 8°. 88 S. M 1.50.

2. **Wandel im Licht.** Einzelzüge mystischen Gedankenlebens. Von *Emil Dimmler.* Kempten 1920, Kösel. 8°. XII u. 215 S. Geh. M 4.80, geb. M 8.60 (Verlagsteuerungszuschlag inbegriffen).

3. **Der brennende Dornbusch.** Gedanken über den Weg zu Gott. Von *Emil Dimmler.* Kempten 1920, Kösel. 8°. VIII u. 196 S. Geh. M 5.25, geb. M 8.— (Verlagsteuerungszuschlag inbegriffen).

1. *Dimmlers* Schriften und Auffassung von Mystik sind bekannt. In vorliegendem Büchlein will er in aller Kürze den vielen, die heute über Mystik Aufschluß haben wollen, solchen geben. In zwei Abschnitten trägt er seine Auffassung zunächst über Mystik im allgemeinen, dann über Beschauung im besonderen vor. Es geschieht dies in der *D.* geradezu eigentümlichen Weise, mit beständiger ungezwungener Herbeiziehung der Hl. Schrift. Die verschiedenen Einwendungen, die ihm von seinen zahlreichen Gegnern gemacht werden, sind der Hauptsache nach alle berücksichtigt.

Es sei *Dimmlers* Lehre kurz wiedergegeben. Mystisches Leben ist die innigste Vereinigung mit Gott durch Glaube und Liebe. Da die christliche Vollkommenheit darin besteht, daß die Liebe zu Gott zur herrschenden Leidenschaft im Herzen geworden ist, besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen Vollkommenheit und mystischem Leben, sondern es ist dasselbe Ding, freilich unter verschiedener Rücksicht: bei Vollkommenheit mag man mehr an das unentbehrliche Mitwirken der Seele mit der Gnade denken, bei mystischem Leben mehr an das geheimnisvolle Wirken des hl. Geistes in der vollkommenen Seele. Nur diese Mystik kennt die Hl. Schrift, die Tradition und die Schule bis zum 17. Jahrhundert. Diese Lehre hat *Suarez* auch vorgetragen und sie fand in neuester Zeit eine Darlegung und Begründung durch *L. Lercher* in dieser Zeitschrift 42 (1918) 1—45.

Nach *D.* erklärt diese Auffassung vom Wesen des mystischen Lebens genügend die wirklichen Erscheinungen desselben. Daß die Seele im mystischen Leben sich mehr passiv zu verhalten scheint, erfordert nicht, einen Wesensunterschied zwischen mystischem und gewöhnlichem Gnadenleben anzunehmen. Die Seelen sind in verschiedenem Grade der Gnade ergeben und darum wird sich der Einfluß derselben bei einer, die erst emporgehoben wird,

anders zeigen als bei einer anderen, die dauernd innigst mit dem Herrn verbunden ist. So erklärt es sich, daß bei den großen Heiligen die außerordentlichen Zustände mit Zunahme ihrer Heiligkeit meistens mehr zurücktreten. Ihr Gebetsleben fügt sich eben immer natürlicher ihrem sonstigen Leben ein.

Die Beschauung, die erhabenste Betätigung mystischen Lebens, ist wieder die Vereinigung mit Gott im Gebete, wobei vollkommener Glaube und Liebe die Angelpunkte sind. Die Extase kann wunderbarer Art sein, so z. B. wenn die hl. Rosa von Lima 36 Stunden ohne Unterbrechung vor dem allerheiligsten Sakramente kniete; allein die so oft bei den Vollkommenen beobachtete Beschauung verlangt keineswegs eine streng wunderbare Hilfe Gottes. — Leben im Geiste der Kirche bringt zur Vollkommenheit und zur Beschauung. Jedem ist Gnade versprochen, aber keineswegs ist dem einzelnen versprochen, daß er zum letzten Punkte, zu der Vollkommenheit und Beschauung auf dieser Welt gelangen werde.

Die Lehre, die *D.* sich zur eigenen gemacht, hat jedenfalls den Vorteil, daß sie sich mit größter Wahrscheinlichkeit auf die Hl. Schrift und Tradition berufen kann. Das mystische Leben muß etwas sein, was der Schrift und Tradition bekannt war, weil es doch der höchste Grad christlichen Lebens ist. Die Tradition bringt das mystische Leben mit den Gaben des hl. Geistes in Verbindung, die keineswegs ein Vorrecht einzelner außergewöhnlich begnadigter Seelen sind. Ihr Einfluß galt nie als ein im strengen Sinne des Wortes wunderbarer; also wird dies das gewöhnliche mystische Leben auch nicht sein.

Vielleicht hätte *D.* das Eine, das er sicher nicht leugnen will, noch ausdrücklich sagen und hervorheben können: Die Gnade ist vielfach nicht nur auxilium elevans, sondern auch morale. Als gratia interna kann sie ein auxilium morale nur sein in der Weise, daß sich die Klarheit eines so verursachten Erkenntnisaktes, die Intensität des Strebeaktes aus den vorausgehenden natürlichen psychischen Bedingungen nicht erklären lassen. Dieses auxilium morale ist doch auch notwendig durch die ganze traditionelle Lehre von den Einsprechungen, dem geistlichen Troste u. s. w. gegeben. Gewiß, in jedem einzelnen Falle nun klarlegen, was Erfolg der Gnade ist und was Folge der rein natürlichen psychischen Antezedentien, ist unmöglich. Die Eigenart eines individuellen mystischen Gebetsaktes ist eben bestimmt durch eine Menge von Ursachen, durch die äußeren Einflüsse, die Anlage, die frühere Gewöhnung, die augenblickliche psychische und selbst physiologische Disposition, die Art der eigenwilligen Betäti-

gung und endlich durch den Gnadeneinfluß als auxilium morale. Auch die Gaben des hl. Geistes fließen ein und befähigen so den Menschen zur Beschauung, wobei sie als auxilium morale in den Anfangsstadien „mystischen Lebens" intensiver sein können als später beim ausgereiften Heiligen.

Dem Verf. gebührt das Verdienst, im Streite um das Wesen der Beschauung vor allem Anschluß an die Tradition gesucht zu haben. Dies sei mit Freuden anerkannt, doch seine Schlußbemerkungen über die geistlichen Ubungen des hl. Ignatius müssen befremden. Hätte er nur die gewöhnlichen dreitägigen Übungen vor Augen, so möchte seine Darstellung, als ob man es in den Exerzitien nur mit einer grauenvollen Betrachtung von Tod und Hölle zu tun hätte, noch irgend einen Schein von adäquater Beurteilung tragen. Allein selbst hier ist zu beachten, daß ein solches Triduum als Geistesauffrischung und nicht als gewöhnliche Nahrung des Geisteslebens gedacht ist; bei einer solchen wird aber selbst eine vollkommene Seele nicht selten mit größtem Gewinn der Betrachtung jener Wahrheiten sich zuwenden. Aber die Betrachtungen über Tod und Hölle sind denn doch nur der Anfang der Exerzitien, ihnen folgt die 2. Woche mit dem Leben Christi, die 3. Woche mit den Betrachtungen über das bittere Leiden, die zumal den Mystikern des Mittelalters als beste und beinahe einzige Schule des mystischen Gebetes galt, und endlich die 4. Woche, welche die Betrachtung von der Gottesliebe zum Abschlusse hat. P. Suarez, dem doch *D.* folgen will, zeigt in seiner Abhandlung über die Exerzitien auch, wie sie der beste Weg zur Beschauung seien. Daß man eingeführt werde in das Gebetsleben der Kirche, in die Hl. Schrift, zum wenigsten in einzelne Teile, z. B. die Briefe des hl. Paulus, wie *D.* wünscht, dem widersprechen die Exerzitien doch nicht; dies ist nach der Idee derselben der Gegenstand des gewöhnlichen betrachtenden Gebetes während des Jahres. Durch seine 3 methodi orandi, die ja in erster Linie auf die Gebete der Kirche Anwendung finden werden, legt der hl. Ignatius diesen Weg zur Beschauung allen nahe, die sich an der Hand seiner Exerzitien zum Gebetsleben erziehen wollen. So ist nicht gut einzusehen, inwiefern ein zu langes Verbleiben beim Exerzitienbüchlein den Aufflug zum mystischen Leben hindern soll.

2. Wandel im Licht ist als Abschluß des dreiteiligen Werkes *D.s* über Mystik gedacht. In der „Sabbatruhe" war das Wesen der Mystik dargestellt; in „Beschauung und Seele" wurden einzelne Fragen von besonderer Bedeutung hervorgehoben und beantwortet. „Wandel im Licht" will das mystische Leben in Einzelheiten darstellen. Über die Ausführung dieser Idee sagt der Verfasser (S. X): „Es hätten geschichtliche Einzelzüge aus Hei-

ligenleben gezeichnet werden können, es wäre dies ein guter und sehr guter Weg gewesen. Doch wurde ein anderer Weg vorgezogen: es wurden Gedanken des hl. Paulus, des großen Meisters der Mystik, über mystisches Gnadenleben herausgegriffen . . . Ihm folgen wir, ohne peinlich darauf bedacht zu sein, mystisches und nicht mystisches Leben scharf zu scheiden; er selbst hat es nicht getan". 28 Punkte werden dann immer im Anschluß an einen Text aus Paulus in stetem Hinblick auf die Gesamtlehre Pauli dargelegt, so Neue Schöpfung, Söhne des Lichtes, Der Geheiligte in Christus und Christus im Geheiligten, Kinder Gottes, Freiheit, Der Taufbrunnen, Die selige Hoffnung u. s. w., alles Gedanken, die alsbald an Paulus erinnern.

*D.* zeigt auch hier seine bekannte Liebe und Kenntnis der Hl. Schrift. Er liefert durch das ganze Büchlein einen einzigen großen Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung: Echte christliche Mystik muß doch etwas sein, das mit dem Glauben und der Gnade in Christo allgemein gegeben ist, wenn es auch in seiner Vollkommenheit nur bei relativ Wenigen auftritt. Er liefert diesen Beweis eigentlich aus der Hl. Schrift, und es muß sich in derselben auch viel darüber finden, da es sich hier nicht um ein einzelnes Faktum, sondern um einen Grundzug des höchsten christlichen Lebens handelt.

Freilich würden diejenigen, die die zwei vorausgegangenen Bändchen „Sabbatruhe" und „Beschauung und Seele" gelesen haben, sich freuen, wenn *Dimmler* ein andermal auch noch den anderen Weg, Einzelzüge des mystischen Lebens vorzuführen, einschlagen würde, indem er an geschichtlichen Einzelzügen aus dem Leben mystisch begnadeter Personen die Richtigkeit seiner Auffassung vom Wesen der Mystik und Beschauung nachweist. Er würde dieselbe dadurch umso mehr sicherstellen, als Erfahrungen solcher Seelen am meisten seiner Meinung als Gegenbeweis vorgehalten werden.

3. Auch im „brennenden Dornbusch" tritt *D.s* Eigenart, die Hl. Schrift möglichst auszuwerten und heranzuziehen, hervor. Die zwei Teile: Wie gibt sich Gott mir zu erkennen, und Wie habe ich ihn zu suchen und zu finden, waren von selbst gegeben. Der erste zeigt, wie sich Gott in seiner Existenz und seinen Eigenschaften dem natürlichen Lichte der Vernunft zu erkennen gibt, wie durch die Offenbarung zumal im Verkehre des menschgewordenen Sohnes Gottes mit der Menschheit und in seiner Kirche. Im Kapitel: Licht und Dunkelheit um Gott wird die Eigenart, wie Gott sich in verschiedenem Grade äußert, wieder an Beispielen der Hl. Schrift originell gezeigt. Besonders anregend

ist das Kapitel: Verkehr des Sohnes Gottes mit der Menschheit, in dem das Wirken der ewigen Weisheit, des göttlichen Wortes zur Erleuchtung der Menschheit nach den großartigen Schilderungen, die uns das Alte Testament von der Sapientia gibt, so deutlich vor Augen geführt wird, wie man es in der großen Mehrzahl erbaulicher und belehrender Bücher kaum einmal findet.

Wie wir Gott suchen und finden sollen, kann der ganzen Anlage nach nur gleichsam in den Hauptlinien gezeichnet werden. Es geschieht eben wieder nach der Hl. Schrift durch Gottesfurcht, Reinheit, Glaube, Gebet und Liebe. Es ist nicht Gewöhnliches, gleichsam Alltägliches, weder dem Gedanken noch der Form nach, was uns hier geboten wird. Und der Grund, warum es so Vorzügliches ist, ist die Vertrautheit des Verfassers mit der Hl. Schrift und den hl. Vätern. Da er von Geistesmark sich nährt, kann er ähnliches dem Leser bieten.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

**Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente.** Von Dr. *Joh. Göttsberger*, Professor an der Universität München. (Biblische Zeitfragen, 9. Folge, hrsg. von *P. Heinisch* u. *Ignaz Rohr*. Heft 1/2). Münster i. W. 1919, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 79 S. M 2.20.

Ein schwieriges, aber wegen seiner trinitarischen und christologischen Bedeutung wichtiges Kapitel der biblischen Theologie des A. T. wird im vorliegenden Hefte der Biblischen Zeitfragen von Prof. *Göttsberger* behandelt. „Es soll dargelegt werden, wie nach den Schriften des Alten Bundes eine göttliche Eigenschaft, die Weisheit, vom Wesen Gottes losgelöst, immer mehr und immer klarer verselbständigt wurde, wie sie sich zu einer von Gott unterschiedenen Persönlichkeit ausgestaltete, stets in geheimnisvoller Weise mit dem göttlichen Wesen verbunden erschien, besonders dort auftauchte, wo Gott schöpferisch die Weltdinge bildete, um schließlich in eigener Mittätigkeit in den Schöpfungsvorgang einzugreifen. Erst wenn wir die Grenzscheide des Alten Bundes nach dem Neuen zu etwas überschreiten, enthüllt sich uns das Ziel, dem die Offenbarung diese eigenartige spekulative Entwicklung zuleiten wollte. Die alttestamentliche persönliche Weisheit gehört auch zu den Schattenrissen des Zukünftigen, welche der Körper Christi vorauswarf (Kol 2,17)". Mit diesen Worten skizziert der Verf. in der Einleitung (S. 4) Inhalt und Ziel seiner Arbeit.

Nach zwei Seiten hin, theologisch (exegetisch) und religionsgeschichtlich, sucht *G.* seiner Aufgabe gerecht zu werden. Dem

ersteren Zwecke dient der Hauptteil seiner Schrift (Kapp. 1—5, S. 4—61), d. i. die eingehende Behandlung der alttestamentlichen Abschnitte über die göttliche Weisheit (Job 28; Baruch 3,9—4,4; Spr. 1—9; Sir. 1,1—10; 4,11—22; 14,20—15,10; 24,1—29; Weish. 6,12—9,18), dem letzteren die Ausführungen in Kapitel 6: „Die alttestamentliche Weisheit und die Mittelwesen im nachbiblischen Judentum“ (S. 61—64) und besonders in Kapitel 7: „Die persönliche Weisheit des Alten Testamentes und außerisraelitische Kulturkreise“ (S. 64—74). Im allgemeinen ist der Verf. der Aufgabe, welche er sich gestellt hat, gerecht geworden. Dies gilt vor allem von Kap. 7, in welchem er die Ansicht, daß die alttestamentliche Weisheitslehre von außen her (Babylonien, Ägypten, Persien, Griechenland) beeinflußt sei, mit Recht bekämpft und mit Erfolg zurückweist.

Im Einzelnen aber sei noch folgendes bemerkt. Das Bestreben des Verf.s (siehe S. 4), auch außertheologische Kreise für die behandelte Frage zu interessieren, ist gewiß lobenswert. Doch dürften diese Kreise bei der Schwierigkeit des Stoffes und bei der etwas eigenartig gefärbten Redeweise unseres Autors den Ausführungen des Buches schwer folgen können. Selbst für theologische Kreise wäre das Verständnis erleichtert, wenn die Terminologie der Schule durchwegs zur Anwendung gekommen wäre. Dann hätten die exegetischen Erörterungen und die theologischen Schlußfolgerungen an Klarheit und Eindeutigkeit gewonnen. Von Vorteil wäre auch gewesen, wenn *G.* seine Ansichten über das Alter und die Herkunft der besprochenen alttestamentlichen Abschnitte bestimmter formuliert hätte. So wird (S. 18) etwas unbestimmt Spr. 1—9 als Einleitung von den altsalomonischen Sammlungen des Spruchbuches unterschieden, Job 28 aber und Baruch 3,9—4,4 werden als spätere Nachträge bezeichnet (S. 7. 11. 16). Dazu kommen noch Job 28,28 u. Bar 3,38 als jüngere Zusätze. Wenn die erwähnten Stellen aus Job u. Baruch spätere „Eindringlinge“ sind „in den Aufriß der betr. Bücher“ (vgl. S. 16), welcher Zeit sind sie dann zuzuschreiben, welcher Zeit dann auch Spr. 1—9? Hat die kirchliche Einleitungswissenschaft wirklich unrecht, wenn sie die Authentie von Bar 3,9 ff verteidigt? Siehe *J. Knabenbauer*, Com. in Baruch. Prolegomena; Dict. de la Bible I s. v. Baruch col. 1475—84 (*E. Philippe*); Dict. de Theologie Catholique II s. v. Baruch col. 437—41 (*V. Ermoni*). Vgl. hier auch die Ausführungen zu Bar 3,38! Zu Job 28 aber verweise ich kurz auf *J. Hontheim*, Das Buch Job S. 18—19, und außerdem zu Job 15,7—8 auf die Bemerkung *Hontheims* (S. 151): „Die Stelle steht in offenbarer Beziehung zu Spr. 8, 22—25“. Die Beziehungen, welche zwischen Job und dem Spruchbuche im allgemeinen und in der Weisheitslehre im besonderen be-

stehen, sind sowohl für die Frage nach Alter und Herkunft der beiden Bücher wie für die Exegese der von der göttlichen Weisheit handelnden Stellen wohl zu beachten. Und ist denn Spr. 1—9, weil von den „altsalomonischen Sammlungen des Spruchbuches“ zu unterscheiden (?), wirklich zeitlich erst nach Bar 3,9 ff anzusetzen und dementsprechend in die Darstellung der Entwicklung der alttestamentlichen Weisheitslehre einzureihen? Da bieten die Ansätze der Tradition für Job, Spr. und Baruch einen ganz anderen festeren Untergrund für die Darstellung der Anfänge und der Weiterentwicklung der alttestamentlichen Weisheitslehre.

Mit Recht hat, wie oben bemerkt wurde, *G.* die Ansicht zurückgewiesen, daß die alttestamentliche Weisheitslehre von außen her beeinflußt sei. In den Weisheitsliedern des A. T. finden wir vielmehr „eine geradlinige Entwicklung, die von Stufe zu Stufe die persönliche Weisheit ausbaut“ (S. 73). Wenn dem nun aber so ist, sollte sich dann nicht dieselbe alttestamentliche Weisheitslehre durch die fortschreitende Offenbarung in derselben Weise zur neutestamentlichen Logoslehre weiter entwickelt haben, ohne einer außerbiblischen, hellenistischen „Brücke“ zu bedürfen? Im letzten (8.) Kapitel: „Die persönliche Weisheit im Neuen Testamente und in der christlichen Kirche“ lesen wir jedoch die Sätze (S. 74): „Nicht sie (die alttestamentliche Weisheit) spielt die erste Rolle, sondern der hellenistische Logos muß Namen und Züge liefern, da die Brücke zwischen der vorchristlichen Hypostasenspekulation und der Mehrpersönlichkeit im göttlichen Wesen zu schlagen war. An dem Ergebnis hellenistischen Geistes beleuchtete das Neue Testament vorwiegend die geheimnisvolle Verbindung, die zwischen dem geschichtlichen Gott-Messias Christus und dem einheitlichen göttlichen Wesen bestand“. Ist diese „Brücke“ etwa gebildet durch den philonisch-hellenistischen Logos? Sollte dies der Sinn dieser Sätze sein? Aber wie kann das sein, da doch Johannes den „falschen oder halbwahren Logoi der heidnischen oder jüdischen religiös-philosophischen Spekulation (*Philo!*) den einen wahren Logos entgegenstellen wollte“ (*Fr. Tillmann,* Das Johannesevangelium. S. 37)? Bedarf es zwischen den bekannten Stellen des Hebräerbriefes und dem Prolog des Johannesevangeliums einerseits und den alttestamentlichen Weisheitsliedern andererseits wirklich der Brücke eines hellenistischen Logos? Ein *lapsus calami* ist es endlich wohl, wenn *G.* (S. 76) sagt, daß „der Verfasser des Hebräerbriefes in den Spuren des Johannesprologes wandeln wolle“. Dem Hebräerbriefe kommt doch die Priorität vor dem Prolog des Johannesevangeliums zu. Sehr viel Fleiß ist auf das kleine, aber inhaltsreiche Werk verwendet; doch fürchte ich, daß, wie schon einmal gesagt wurde, nicht nur die Schwierigkeit des Stoffes an sich, sondern auch die Schreibweise des Verf.s ob ihrer

etwas zu hohen Anforderungen manche Leser, die sonst gerne zu den „gemeinverständlich erörterten" Biblischen Zeitfragen greifen, vom Studium der Schrift abhalten wird.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Die Lage der alten Davidsstadt und die Mauern des alten Jerusalem.** Eine exegetisch-topographische Studie von Studienrat *Friedrich Kirmis.* Mit einem Plane. XXIII + 224 S. gr. 4°. Breslau 1919, Verlag von Franz Goerlich. M 15.—.

In seinem „Einleitungsworte" (S. XI) schreibt der Verfasser: „Obgleich ich nicht das Glück habe, die Hl. Stadt aus eigener Anschauung zu kennen, habe ich mich unterfangen, auf Grund der Angaben der Hl. Schrift und des *Flavius Josephus* zu untersuchen, welche von den beiden Haupttheorien über die Lage der alten Davidsstadt zu Recht besteht. Gewiß bin ich hierbei im großen Nachteile gegenüber denen, die an Ort und Stelle ihre topographischen Untersuchungen anstellen können". Dieser vom Verf. selbst-gefühlte Mangel der Autopsie macht sich in der Tat in seinem Werke nur zu sehr fühlbar. Er ist auch nicht kompensiert durch die richtige Auswertung der vorhandenen reichen Literatur zur Topographie Jerusalems. Das an sich zwar ansehnliche Literaturverzeichnis, welches *K.* seinem Buche vorausgeschickt hat (S. XVIII—XXIII), weist doch empfindliche Lücken auf. Die Veröffentlichungen und die Karten des englischen Palestine Exploration Fund scheinen dem Verf. nicht zugänglich gewesen zu sein. Aber daß die topographischen Artikel der Bibellexika nicht einmal erwähnt sind, ist nicht leicht zu entschuldigen. Daher werden die Freunde der Tradition trotz der anerkennenswerten Sachkenntnis, mit welcher *K.* mancherorts schreibt, nicht zufriedengestellt sein, ihre Gegner aber um so mehr versucht sein, das Buch unbeachtet zu lassen.

Im 1. Teile des stattlichen Bandes wird (S. 1—62) der Nachweis geführt, daß die alte Davidsstadt auf dem Südwesthügel, dem traditionellen Sion, lag. Die von den Gegnern für den Ophelhügel vorgebrachten Zweckmäßigkeitsgründe werden kurz widerlegt. Ein Hauptnachdruck wird von *K.* in der Beweisführung auf seine neue Auffassung vom Charakter, der Ortslage und dem Laufe des „Gihon in der Schlucht" gelegt. „Aufschluß über das alte Stadtbild Jerusalems", so schreibt er in der Einleitung (S. XIII—XIV), „haben mir die zahlreichen verstreuten Angaben der Hl. Schrift, besonders die Angabe über den ‚Gihon in der Schlucht' (2 Chron 33,14) gegeben, weshalb ich von ihnen ausgegangen bin. Angeregt

wurde ich hierzu durch die Bemerkung von *Hänsler*[1]), daß die richtige Lösung der Frage nach dem Charakter und der Ortslage des Gihon von ausschlaggebender Bedeutung für die Bestimmung des Bezirkes der alten Jebusiterstadt sei. Um aber hierin klar zu sehen, muß man über den Lauf der Mauern der alten Stadt genau Bescheid wissen, weshalb ich als zweiten Teil (S. 62—145; 190—203) meiner Studie die Mauerfrage behandeln mußte. Die (2) Anhänge, die ich beigegeben habe (S. 145—190; 203—223), behandeln Punkte, die mit dem Thema in mehr oder weniger enger Verbindung stehen". Genauer ausgedrückt: es werden in den beiden Anhängen topographische und exegetische Spezialfragen behandelt, welche die beiden Hauptteile fast zu einer förmlichen Topographie des alten Jerusalem ergänzen. Den Abschluß der Studie bildet eine Karte: „Plan des alten Jerusalem", worin die erzielten Ergebnisse anschaulich zusammengefaßt und in einer beigegebenen Erklärung (S. 224) kurz erläutert sind.

Der Rezensent hat nun in erster Linie zu den neuen Aufstellungen und Beweisführungen des Verfassers Stellung zu nehmen. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich sage, daß die Ausführungen über den „Gihon in der Schlucht" und dessen Lauf von beiden Seiten, von den Vertretern der Tradition sowohl wie von den Anhängern der Opheltheorie, Widerspruch und Ablehnung erfahren werden. Der „Gihon der Schlucht" ist nach *K.* keine Teichanlage gewesen, weder der Teich Siloe noch der Patriarchenteich oder Hiskiateich, auch nicht ein Teich im heutigen Stadttale (el-Wad) zwischen dem Wilsons- und Robinsonsbogen (*K. Rückert*) oder der Doppelteich an der Nordwestecke des Antoniaburgfelsens (*C. Mommert*), sondern ein Bach, der sein Wasser aus dem Gihonbrunnen (auf der Anhöhe nördlich vom Wadi el-Mes, nordwestlich von Golgotha) erhielt und zwar durch dessen obere Ausflußstelle (S. 23). Dieser Gihonbach hätte um die Nordseite des Golgothahügels in die Schlucht [?] seinen Weg genommen. Westlich von ihm hätte Manasses nach 2 Chron 33,14 seine Mauer erbaut. Über den weiteren Lauf desselben heißt es dann S. 43: „Er (der Gihonbach) ist der Zinnor (2 Sam 5,8), der ‚Herabstürzende', der die Schlucht zwischen Golgotha- und Akrahügel

[1]) P. *Heinrich Hänsler O. S. B.*, Streiflichter in die Topographie des alten Jerusalem, in: Das heilige Land 58 (1914) 132. *K.* fügt noch bei: Schon *M. J. Lagrange* (Topographie de Jérusalem RB I [1892] 31) sagt, daß die Lösung der Frage, ob die Stadt Davids auf dem Ost- oder Westhügel gelegen habe, durchaus von der Lage abhänge, die man dem Gihon anweist.

von Nord nach Süd durchlief und dann nach Osten umbog, um die Schlucht zwischen Akra und Zion zu durchmessen ... An der Nordostecke des Unterzion wandte er sich nach Süden, um in der Tyropöonschlucht zwischen Unterzion und Tempelberg weiterzufließen ... Aber daß er in dieser Schlucht bis zum Siloateiche und weiter darüber hinaus seinen Lauf genommen hat, möchte ich nicht annehmen; denn sonst hätte man sich die mühselige Anlage des Opheltunnels, um dem letztgenannten Teiche von der sog. Marienquelle her Wasser zuzuführen, ersparen können; der Gihonbach schon hätte ihn reichlich mit Wasser versorgt. Ist der Bach von der Südwestecke des Tempelbergs ab nicht nach Süden gelaufen, so kann er von hier ... nur nach Osten seinen Lauf genommen haben, also zwischen dieser Höhe und dem Ophelhügel nach der Kidronschlucht". Er ist (S. 44) „jener Bach, von dem in 2 Chron 32,4 die Rede ist, da er ‚mitten durch das Gelände' (Sept.: ‚durch die Stadt') floß. Mit seinem Wogendrange erfreute er die Gottesstadt (Ps 46,5)".

Aber die Existenz einer „Schlucht" zwischen dem Golgothahügel und einem von *K.* zwischen Golgotha und dem Tempelberg angenommenen ehemaligen Akrahügel [?] ist recht fraglich. Die vom Ḫan ez-Zet zum traditionellen Ṣiōn führende Straße Suk el-'Attarin wird als Weg des „Gihon in der Schlucht" kaum in Betracht kommen können. Bei eigener Anschauung hätte der Verfasser diese neue Ansicht wohl nicht aufgestellt. Dazu muß bei dieser Ansicht der Ausgangspunkt der zweiten Mauer an der Grenze von Ober- und Unter-Ṣiōn angenommen werden, so daß dieselbe den Patriarchenteich, den Teich zwischen den beiden Mauern (Is 22,11), nicht ein-, sondern ausgeschlossen hätte. Über Sinn und Bedeutung von 2 Chron 32,30; 33,14 sei verwiesen auf die Studie von *Johannes Dahse.* Die Lage der Quellen von II Chr 32,30; 33,14 nach der LXX, in: ZatW XXVIII (1908) 1—5. Auch ein Hügel zwischen Golgotha und dem Stadttal el-Wad, wie der vom Verfasser postulierte Akrahügel, erscheint nicht annehmbar. Der Stadtteil Akra des Josephus wird wohl weniger gut auf diesen kleinen Teil der Stadt beschränkt und ist besser darüber hinaus auch auf den Unter-Ṣiōn auszudehnen. Zugegeben kann werden, daß vom Patriarchenteich aus Wasserleitungen zur Herodesburg und auch ins Stadttal zu einer Teichanlage hinabführten; aber daß das Wasser dieser Leitungen durch eine Einsenkung [?] zwischen dem Tempelberg und dem Ophelhügel in das Kidrontal abfloß, dafür hat *K.* den Beweis nicht erbracht, und wird ihn auch angesichts der tatsächlichen Niveauverhältnisse nicht erbringen können. Diese Aufstellung wird daher ebenso wie die vorgebrachte

Ansicht über den Charakter und den Lauf des „Gihon in der Schlucht“ im allgemeinen auf den Widerspruch der Topographen stoßen. Gerade in diesem Hauptpunkte der Studie des Verfassers zeigt sich der Mangel der eigenen Anschauung. — Für den Abschnitt: „Das Prätorium des Pilatus“ (S. 209—220) konnte die Arbeit von *Carl Sachsse,* Golgotha und das Prätorium des Pilatus (ZntW XIX [1919/20] 29—38) noch nicht benützt und berücksichtigt werden.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Die Kirche und die Gebildeten.** Zeitgeschichtliche Erwägungen und pastoraltheologische Anregungen von *Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap.*, Lektor und Doktor der Theologie. Dritte und vierte, neubearbeitete Auflage. 8° (XVI u. 278 S.) Freiburg i. Br. 1919, Herdersche Verlagshandlung. M 5.20; kart. M 6.40.

Unter dem etwas zu allgemein gefaßten Titel „Die Kirche und die Gebildeten“ bespricht ein seeleneifriger Ordensmann die wichtige aktuelle Frage der Pastoration der gebildeten Katholiken. Von der Schilderung der religiösen Notlage der katholischen Gebildeten und ihren Ursachen ausgehend, behandelt er die verschiedenen Pastorationsmittel, die geeignet erscheinen, der religiösen Verflachung und Erkaltung der gebildeten Kreise Einhalt zu tun und dieselben einem praktischen Christentum in treuem Festhalten am Kirchenglauben und an reiner christlicher Sitte wiederzugewinnen. Freimütig und doch maßvoll, wehmütig-ernst und doch wieder mild tröstend fließt seine Rede dahin. Klug sucht er pessimistische Stimmungen durch hoffnungsfreudigen Ausblick zu mildern und zu überwinden. Sein Buch ist ein zeitgemäßes, ja notwendiges Mahnwort in den Kämpfen der Gegenwart für die Priester sowohl wie für die katholische Laienwelt.

In der sicheren Hoffnung, daß das Buch noch öfter seinen Gang in die Öffentlichkeit antreten werde, soll hier zu einigen Punkten Stellung genommen werden. Die prinzipiellen Erörterungen des 1. Teiles hätten an Klarheit gewonnen, wenn die Unterscheidung zwischen selbstverschuldetem formellen Unglauben und sittlichem Niedergang und weniger schuldbarer Ignoranz schärfer betont worden wäre. Wo die Schuld gegeben ist — man denke nur an die ernste Tatsache des Geburtenrückgangs, des neuzeitlichen „raffinierten Lebensgenusses“, der wahllosen Lektüre von Schriften jüdischer und akatholischer Provenienz — muß mit Liebe und mit apostolischem Freimut das Gewissen aller geweckt und erschüttert werden, der gebildeten Kreise

nicht minder wie der Volkskreise[1]). Die „Frage der Tatsachen" darf daher nicht so in den Vordergrund gerückt werden, daß man darüber „die Frage der Schuld" zu sehr übersieht und übergeht. Dann hätte auch der Satz (S. 21): „Zunächst sollte man bedenken, daß die gebildete Laienwelt im großen und ganzen ebensowenig wie die untere soziale Schicht schuld an ihrer eigenartigen religiösen Notlage trägt" etwaigen Mißverständnissen gegenüber die notwendige Klarheit und Bestimmtheit erhalten. Im wichtigsten Punkte aber, der *fides catholica,* ist die Lehre des Vatikanums (Const. dogm. de fide cath. cap. 3 et can. 6 de fide — vide *Denzinger-Bannwart*[10] nn. 1794. 1815) wohl zu beachten. Und behält bei solchem selbstverschuldeten Unglauben für das Wirken des Priesters nicht auch Hebr 6,4—6 seine Geltung?

Sehr genützt hätte sodann, schon um vor den Lesern aus den Laienkreisen den Eindruck der Selbstanklage des kath. Klerus zu vermeiden, wenn das historische Werden der Notlage der Kirche Deutschlands im vorigen Jahrhundert mit wenigen kräftigen Striche gezeichnet worden wäre. Hat sich denn die Kirche Deutschlands von den schweren Wunden, welche ihr durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu und die Säkularisation geschlagen wurden, bis jetzt vollkommen erholen können? Eine Reihe katholischer Universitäten und Mittelschulen waren damit mit einem Schlage vernichtet. Dazu kam der im 19. Jahrh. auf den Katholiken Deutschlands lastende Druck der modernen Staatsomnipotenz, nicht zuletzt das Staatsmonopol im öffentlichen Unterricht, um von andern bekannten Zuständen, die unter dem Namen der Paritätsfrage die Öffentlichkeit wiederholt beschäftigt haben, ganz zu schweigen. Auch die durch staatliche Versetzungen (Beamte, Militär) und durch die Freizügigkeit bedingte Ausbreitung der Diaspora, das rapide Anwachsen der Großstädte und dazu, nach dem Kulturkampf, der langjährige schwere Priestermangel in vielen Diözesen und die an Zahl und Fassungsraum ungenügenden Gotteshäuser — dies alles sind Momente, die beim Thema „Die Kirche und die Gebildeten" kurz wenigstens hätten erwähnt werden sollen. Zieht man diese tatsächlichen Verhältnisse gebührend in Rechnung, dann wird man dem Opfermut und dem Seeleneifer der Seelsorgsgeistlichkeit Deuschlands, die infolge der Verbannung der Orden und Kongregationen Dezennien hindurch fast allein die übergroße Last der Seelsorge trug, auch was die Seelsorge der Gebildeten angeht, die Anerkennung nicht vorent-

---

[1]) Die Hauptpunkte der Ausführungen des Verfassers in seinem Vortrage „Das Problem der Schuld im Lichte des Glaubens" bei *H. Bockel,* Klerus und Volksmission S. 137—150 hätten auch im hier besprochenen Werke ihre Stelle finden sollen.





halten können dafür, daß sie von dem, was sich retten ließ, nach Kräften gerettet hat.

Aber freilich, die Not der Gegenwart fordert gebieterisch ein Mehr! Hier setzt nun P. *Schulte* ein. Seine Vorschläge zeugen von reicher Erfahrung und klarem Blick. Doch darf wohl auch der Rezensent in seiner Eigenschaft als akademischer Lehrer zu einigen Bemerkungen des Verfassers seinen Standpunkt betonen. Wenn manche „Publica", welche für die Hörer aller Fakultäten gehalten werden, das erstrebte Ziel nicht erreichen, so liegt die Schuld zumeist eher bei den Hörern als bei den Lehrern. Man sucht nicht selten zu viel der schöngeistigen Unterhaltung und zu wenig der nachhaltigen Belehrung. Solide Frucht läßt sich nur durch klares Lehren einerseits und durch ernstes Lernen andererseits erzielen. Darum wird das bisherige System der sporadischen Vereinsreden und der vereinzelten religionswissenschaftlichen Vorlesungen, so lobenswert sie sind, zur Schulung und Durchbildung unserer kath. Akademiker nicht genügen. Zu diesem Zwecke wären entsprechende Lehrkurse einzurichten. Vorbildlich hiefür ist die vom Ordensgeneral der Gesellschaft Jesu an der Gregoriana in Rom getroffene Einrichtung eigener religionswissenschaftlicher Lehrkurse für katholische Laien. Wert, Bedeutung, Notwendigkeit der *„philosophia perennis"* muß von den katholischen Akademikern anerkannt uud zur Grundlage ihrer fachwissenschaftlichen Studien gemacht werden, dies ist wenigstens das zu erstrebende Ideal. Und ebenso ist für die katholischen Juristen, Publizisten, Politiker in den jetzt so aktuellen Prinzipienfragen: „Kirche und Staat", „Kirche und Schule", „Die christliche Ehe" die Kenntnis der dogmatischen Grundlagen des katholischen Kirchenrechts unumgänglich notwendig. Dann nur werden jene „Mißverständnisse", welche *Sch.* andeutet, zwischen kirchlichen Behörden und Theologen einerseits und katholischen Schriftstellern und Politikern andererseits sich vermeiden lassen und diese hochgesinnten Laien werden unbeeinflußt von irrigen modernen Zeitströmungen ganz im Sinne und im Geiste der Kirche deren Rechte in der Öffentlichkeit vertreten können. Daß in philosophischen, pädagogischen, theologischen Prinzipienfragen der Theologe als Fachmann gehört werden muß, haben unsere katholischen Verlagsbuchhandlungen von Ruf und die Verleger der führenden katholischen Zeitungen und Zeitschriften längst erkannt und daher die Institution der theologischen Beiräte geschaffen.

Diese Bemerkungen bedeuten nicht eine Polemik gegen die Ausführungen des verehrten Verfassers; aber sein zeitgemäßes, inhaltsreiches Buch gibt von selbst dem aufmerksamen Leser Anregung zur Diskussion der aufgeworfenen Fragen. Möge nur das Buch, das edler Seeleneifer eingegeben, recht eifrig diskutiert,

dann aber auch seine Weisungen in die Tat umgesetzt werden! Dies wäre der schönste Lohn für den Verfasser.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Novum Testamentum graece.** Textum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit *Henr. Jos. Vogels.* Düsseldorf, Schwann, 1920. XV + 661 S. 8°. M 16.—, geb. M 20.—.

Wir Katholiken hatten uns schon nahezu damit beschieden, auf eigene Ausgaben der Hl. Schrift im Urtext und ihren alten Übersetzungen zu verzichten; die Bestimmungen Leos XIII (Officiorum ac munerum n. 5 s.) und des neuen Rechtsbuches cn. 1399 s. haben wie mit einer gegebenen Größe mit den protestantischen Ausgaben gerechnet und ihren Gebrauch den Theologen und Priestern gestattet. Da erscheint in einem Augenblicke, in dem man es am wenigsten erwartet, von einem aus Straßburg, wo seine „Arbeitsmittel zurückbehalten wurden“ (S. IX), flüchtigen Gelehrten ein recht gut ausgestattetes griechisches Neues Testament. Auf dünnem Papier mit deutlichen Lettern wird so gut wie ganz ohne Druckfehler der hl. Text geboten und nur der eine Wunsch regt sich im katholischen Theologen, den Wortlaut der Vulgata beigegeben zu finden.

Ein Kabinetstück ist das nicht einmal 5 Seiten umfassende Vorwort, in dem der Verfasser eine doppelte Aufgabe zu lösen hatte: er mußte sein Unternehmen gegenüber den Vorgängern rechtfertigen und seine eigenen Grundsätze vorlegen. Es gelingt ihm leicht, dem Hauptkonkurrenten *E. Nestle* gegenüber das Feld zu gewinnen, da dieser „ganz mechanisch jenen Text aufnahm, welchen *Tischendorf, Westcott-Hort* und *B. Weiß* einstimmig oder in der Mehrheit boten“. Am großen Werk *v. Sodens* werden zwei Mängel aufgedeckt: erstens: „was er über die Geschichte der griechischen Überlieferung ausführt, ist m. E. viel mehr Konstruktion als Geschichte, und seine Darlegungen über die Geschichte der Versionen ist höchst dürftig und mangelhaft“ (S. VI). Zweitens wird beanstandet, daß *Soden* den arabischen Tatian „in der Hauptsache als den ursprünglichen Diatessarontext ansieht, ohne den Nachweis des Peschitho-Einflusses, den *E. Sellin* bereits i. J. 1891 erbracht hatte, zu entkräften oder auch nur zu berücksichtigen“ (ebd.). In einem Punkte aber wird dem verdienten Forscher recht gegeben: die allzustarke Berücksichtigung der Handschriften ℵ und B ist endgültig fahren zu lassen; verblüffend ist der angeführte Grund, daß sie „ganz unzweideutige Anzeichen eines . . .

Einflusses von der lateinischen Version her aufweisen". Man kann gespannt sein auf die bereits im Druck befindliche Schrift „Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypseübersetzung", in der für die Handschrift vom Sinai dieser Beweis erbracht werden soll.

Was die eigene Arbeitsmethode betrifft, befleißt sich *V.* wohl absichtlich einer rätselhaften Darstellungsweise; man möchte fast erinnert werden an Talleyrands Wort von der Sprache als dem Mittel zum Verbergen der Gedanken. Zu *Harnacks* bekannter Forderung, daß „die Versionen zur Konstituierung des neutest. Textes stärker hergezogen werden", wird bemerkt: „Mir scheint, daß dieses Urteil anders lauten würde, hätte Harnack sich mit einem Studium der Geschichte der Versionen befaßt" (S. VII). Das folgende ist ein beredtes Lob der Vulgata, welche „weit mehr zu schätzen ist als die Altlateiner" (S. VIII). *V.* läßt durchblicken, daß sie wohl „das ist, was sie nach der Absicht ihres Vaters sein sollte, eine Verbesserung der mangelhaften Vorgänger" (S. VI). Somit dürfte *V.s* Werk eine willkommene Gabe zum Hieronymusjubiläum darstellen, obwohl am Kirchenvater von Bethlehem ausgesetzt wird, daß er, wie schon z. B. aus Wordsworth-White I 654 ersichtlich ist, „bei seiner Revision des N. T. nicht allen Schriften das gleiche Maß von Sorgfalt zugewendet hat" (S. VIII). Soviel ich sehe, dürfte eine Hauptarbeit *V.s* die gewesen sein, den griechischen Text vom Einflusse der Übersetzungen zu reinigen und so die langgesuchte neutrale Fassung desselben herzustellen.

**Was der emsige Herausgeber im einzelnen geleistet hat, kann hier nur im allgemeinen erwähnt werden. So ist es sehr befriedigend für den katholischen Theologen, jene Stellen, deren Echtheit bestritten wurde, fast völlig und zwar meist ohne Vorbehalt in den Text aufgenommen zu sehen. Ersteres trifft zu nicht nur bei den von der Bibelkommission am 19. Juni 1911 in Schutz genommenen Stellen aus Mt (14,33; 16,17—19; 28,19 s.) und bei Mt 12,47, sondern auch beim Mk-schluß, dem Berichte vom Engel und dem Blutschweiß Lk 22,43 f., der Stelle Jo 4,5 f. Die Perikope von der Ehebrecherin findet sich in einer doppelten eckigen Klammer. Ebenso lesen wir den vielfach ausgemerzten Vers 1 Kor 15,15 in *V.* Ausgabe Es fehlen nur Mt 20,16 b Mk 9,44. 46 Lk 1,28 („benedicta tu . . ." im Engelsgruß) AG 8,37 (vom Glauben aus ganzem Herzen), 9,5 b. („durum tibi"), der Vers 28,29, sowie das Comma Johanneum.**

**Einige Stichproben mögen die taktvolle Auswahl und konservative Fassung des Werkes beleuchten. In der Mt-Genealogie stehen die fehlerhaften Formen Asaph, Amos (1,7. 10), trotzdem wir wohl nur alte Schreibfehler vor uns haben; 1,11 ist von Joakim trotz Ire-**

naeus 3,21, 9 nur in der Anmerkung die Rede; 3,15 ist (ebenso wie Lc 6,4) auf apokryphe Zusätze verwiesen. — 21,29—31 erscheint der ἔσχατος (nicht ὕστερος) als der lobenswerte Sohn, 25,15 ist mit der Vulgata ἀπεδήμησε εὐθέως verbunden, ohne daß bemerkt würde, daß andere Zeugen das letzte Wort zum folgenden ziehen. — 27,49 ist der mit Joh 19,34 übereinstimmende Zusatz nur in der Anmerkung erwähnt. — Bei der Stelle Mk 1,1 ist υἱοῦ θεοῦ, 9,24 das gleichfalls strittige μετὰ δακρύων als echt anerkannt. Zum Markusschluß wäre das Zeugnis der sahidischen Übersetzung zu erwähnen gewesen (Oriens christ. N. S. II [1912] 1—47]. — Lk 2,5 wird μεμνηστευμένη . . γυναικί geboten, 2,14 εὐδοκία, nicht der Genitiv, 3,23—38 die übliche Fassung mit 77 Gliedern beibehalten. — 10,42 lautet: ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία, 16,23 fällt der Beginn des Verses mit dem des Satzes zusammen (καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ). – Ungern vermißt man 23,38 im Apparat die Angabe, daß die Kreuzesschrift dreisprachig war. Jo 1,3 beginnt auffallenderweise mit ὃ γέγονεν ein neuer Satz; 3,13 ist ὁ ὢν ἐν οὐρανῷ aufgenommen, 5,2 wird Βηθέσθα gelesen. 6,69 ist die Vulgatalesart aufgegeben, 8,50 die kürzere Fassung angenommen. AG 2,9 ist ohne Korrekturvorschlag das schwierige Ἰουδαίαν geboten. Rm 5,1 entscheidet sich der Herausgeber mit Recht für ἔχωμεν, obwohl innere Gründe die Indikativform empfehlen. 6,20 steht nur δοξάσατε δὴ (ohne ἄρα γε), 11,6 hat die kürzere Fassung Aufnahme erhalten. — 1 Kor 11,24 ist κλώμενον in Klammern eingefügt, 15,5 δώδεκα gegen das „undecim" der Vulgata u. a. bevorzugt. — Gal 3,1 fehlt die Glosse „non obedire veritati". 1 Tim 1,4 ist οἰκονομία dem aedificatio, 6,20 (ebenso 2 Tim 2,16) κενοφωνίας dem καινοφωνίας „profanas vocum novitates" vorgezogen. Selbstverständlich ist 3,16 ὃς gegen ὃ und θεός gewählt. 1 Petr 2,23 hätte das von Harnack bevorzugte „iniuste" im Apparat eine Erwähnung verdient.

Die am Rande beigefügten Zitationen sind mitunter unvollständig, so fehlt zu Hebr 1,5 2 Sam 7,14, beim folgenden Vers Ps 96,7. — Nicht immer beginnen die Abschnitte an der richtigen Stelle; so gehört im 3. Kapitel des Galaterbriefes das „Alinea" nicht V. 7 u. 23, sondern V. 6 u. 19; ebenso ist nicht 1 Tim 4,1, sondern 4,6 abzuteilen. — Es wäre wünschenswert, wenn in einer Neuauflage die Zitate durch Fettdruck oder wenigstens durch Anführungszeichen kenntlich gemacht würden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Evangelien.** Von *Franz X. Pölzl*, fortgesetzt von *Theodor Innitzer*. I. Band: Kommentar zum Evangelium des hl. Matthaeus mit Ausschluß der

Leidensgeschichte. 3., völlig umgearbeitete Auflage. Graz u. Wien 1919. XIV + 449 S. 8⁰.

Die Evangelienerklärung von *F. Pölzl* wird mit Recht geschätzt wegen ihres gediegenen Inhalts, den das reiche theologische und philologische Wissen des hochverdienten Verfassers verbunden mit seinem unermüdlichen Fleiße niedergelegt hat. Allein in der Form hafteten manche Mängel an den gehaltsreichen 4 Bänden. Mit emsigem Streben ist der Nachfolger des verewigten Gelehrten bemüht, überall bessernd einzugreifen. Er hat, wie schon zur Erklärung des zweiten Evangeliums lobend betont werden konnte (diese Zeitschrift 41 [1917] 557) die störende Teilung zwischen den textkritischen, archäologischen und philologischen Bemerkungen und der eigentlichen Erklärung fallen gelassen: es empfiehlt sich durchaus, nur die Textkritik der Deutung der einzelnen Perikopen vorauszuschicken, das übrige kann nicht vom Zusammenhange losgerissen im voraus befriedigend erledigt werden. Außerdem hat *I.* den allzu trockenen Ton der Erklärung zu beleben gesucht; selbstverstänhlich hat er die reiche Literatur, die in den 10 Jahren seit der 2. Auflage veröffentlicht wurde, gewissenhaft verwertet. Die eingreifende Hypothese von *Th. Soiron* über die Gliederung des Stoffes nach inhaltlichen und formellen Gesichtspunkten, welche die Reden bei Mt in kleinere Teile zerfallen läßt, ist verwertet; die Gedanken von *H. Cladder* konnten noch nicht berücksichtigt werden.

Die Erklärung des Stammbaumes hat durch das vorzügliche Werk von *M. Heer* eine fast neue Gestalt erhalten; doch ist die verfehlte textliche Fassung und Erklärung des Schlußverses („Joseph genuit Jesum =" *I.* meldete Jesus als Sohn an) entschieden abgelehnt. Nicht ganz klar wird man sich S. 30, was für ein Textfehler in unserem Mt bei der Stelle 1,11: „Josias genuit Jechoniam et fratres eius . . ." anzunehmen ist. Meines Erachtens genügt es nicht zu behaupten, daß „Jechonias statt Joachim geschrieben wurde", sondern es muß, wie die Schlußzählung V. 17 und Irenaeus (3,11,9) voraussetzt, vom Evangelisten geschrieben worden sein: „Josias genuit Jôaqîm et fratres eius, Joaqim genuit Jôachîn (= Jechoniam) in transmigratione B.". — Bezüglich des „Verdachtes des hl. Joseph" entscheidet sich *I.* in dem Sinne, daß dem Heiligen unlösbare Zweifel den Ausweg nahelegten, einen nur von zwei Freunden unterfertigten Scheidebrief auszustellen. — Bei der reichhaltigen Erzählung von den Magiern wird die neulich zur Deutung des Sternes von Bethlehem öfter empfohlene Konjunkturhypothese entschieden abgelehnt; etwas mehr Beachtung hätte die keineswegs leichte Frage verdient, ob die

Michäasstelle richtig verwertet ist. Dasselbe Kapitel bringt noch zwei dunkle Prophetenworte; 31,15 wird mit Recht als typisch messianisch hingestellt (S. 51), das erste (Os 11,1) als indirekt messianisch erklärt; es sei erst in der Flucht und Rückkehr Jesu „völlig verwirklicht" worden. — Bezüglich der Bergpredigt seien folgende Bemerkungen erlaubt. Die Tradition über Kurûn Haṭṭîn wird mit Recht abgelehnt S. 83. Die Frage nach Wesen und Einteilung der 8 Seligkeiten scheint nicht völlig gelöst zu sein. — Die Vaterunser-Erklärung ist wohlgelungen, trotzdem man beim Worte ἐπιούσιος nicht klar erkennt, für welche Bedeutung sich der Verf. entscheidet. Ebenso erfährt man zu 7,14 nicht, wie der Verf. die naheliegende Schwierigkeit von der geringen Zahl der Auserwählten löst. — Die Frage, warum Jesus den „Judas . . in die Zahl seiner Apostel aufnahm", wird durch die in sich völlig richtigen Bemerkungen zu 10,4 kaum befriedigend gelöst. — S. 253 A. 2: Die zweite Lesart 13,55 ist Ἰωσῆς, nicht Ἰωσῆφ. — Zu 19,16—20 ist aus der neueren Literatur der etwas gekünstelte Gedanke von *O. Immisch* ZnW 17 (1916) 18—26, welcher hier ein Kontrastbild annimmt, verwertet; daß *Harnacks* mißglückter Versuch keine Aufnahme mehr fand, hat keinen Schaden angerichtet. — Die Schwierigkeit, welche 17,24 durch die Gleichstellung eines halben Šekels mit zwei Drachmen sich ergibt, ist nicht völlig gelöst. — Zu 20,1—16 wäre vielleicht die zeitgeschichtliche Deutung, welche in den Erstberufenen die Juden und in den Spätberufenen die Heiden erblickt, einer Erwähnung wert gewesen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

*Scheel Otto,* **Martin Luther.** Vom Katholizismus zur Reformation. 1. Bd.: Auf der Schule und Universität. Mit 13 Abb., gr. 8°. (328 S.) Zweite verbesserte u. vermehrte Aufl. Tübingen 1917, J. C. Mohr (P. Siebeck).

2. Bd.: Im Kloster. Mit 16 Abb. (458 S.) 1. und 2. Aufl., ebd. 1917.

Der Untertitel dieses Werkes „Vom Katholizismus zur Reformation" läßt sofort vermuten, daß auf die Theologie ein großer Teil des Stoffes entfalle. So ist es in der Tat, umso mehr als der Verfasser, dessen eigentliches Fach die Dogmengeschichte ist, sich alle Mühe gibt, den Werdegang Luthers theologisch zu erklären, ja denselben von einem vorgefaßten theologischen System aus bis in alle seine Einzelheiten vorzuführen und — zu rechtfertigen. Mit unsäglicher Kleinarbeit und unter Heranziehung der fernliegendsten Zustände seiner Umgebung begleitet *Scheel* im ersten Bande den heranreifenden Luther auf die Schulen zu Mans

feld, Magdeburg und Eisenach sowie auf die Universität Erfurt, indem er besonders den kirchlichen und theologischen Einwirkungen des Katholizismus, wie er selbst ihn auffaßt, nachgeht. Im zweiten Bande studiert er mit noch mehr minutiöser Stoffanhäufung seine Entwicklung im Kloster der Augustinereremiten zu Erfurt (bezw. zu Wittenberg). Er gelangt so auf einem dornenvollen Wege und über viel Gestrüpp alter protestantischer Legenden, die er abtut, nur bis zum Jahre 1514, in welchem Luther angeblich seine neue Lehre schon abgeschlossen hätte. In mühsamer Kritik hat *Sch.* auf dieser Bahn vieles Unrichtige klargestellt, oft weil er sich genötigt sah, den ihm vorangegangenen katholischen Historikern beizustimmen. Er hat unzweifelhaft auch mit seiner Akribie manches Neue zur Kenntnis des jungen Luther und seiner Umwelt beigetragen.

Hat *Sch.* jedoch die große verhängnisvolle Schwenkung von der Theologie der Kirche zur Theologie der Reformation richtig oder, sagen wir so von dem protestantischen Theologen, auch nur erträglich beleuchtet? Das ist nicht der Fall; hauptsächlich darum nicht, weil er die betreffenden Tatsachen und die Zeugnisse nicht historisch nimmt und mit gleichmütiger Objektivität abwägt, sondern in das Prokrustesbett seines theologischen Systems einzwängt. *Sch.* ist Ritschlianer und nimmt die wesentlichen Lehren Luthers, die noch christlich sind, nicht an. Er bekannte sich bei anderer Gelegenheit als Gegner der Gottheit Christi und sucht nach einem Urchristentum, um an dieses unmittelbar die von Luther entdeckte neue Religion anzuknüpfen. Judaistische Ideen hatten nach ihm das Christentum schon in seiner frühesten Zeit verunstaltet, Augustinus hat den großen Verfall besiegelt. Eine Werk- und Genugtuungslehre wurde eingeführt, die voraussetzte, daß Gott nach Gesetz und Gerechtigkeitsordnung mit dem Menschen handle; als ob nicht allein Glaube und Vertrauen gegen ihn alles täten. Der katholische Irrtum gipfelte in der Infusionstheorie. Zufolge dieser werde dem Gerechtfertigten die Gnade als „Substanz" eingegossen und sie vertreibt die „Substanz" der Sünde. Das urchristliche „Gerechter und Sünder zugleich" sei vergessen worden, durch Werke mußte der Mensch die Gnade erringen, durch Werke sich auf die Seligkeit bereiten; das Evangelium als frohe Botschaft war verschwunden. Da mußte denn eine so tieffühlende und hochveranlagte Seele wie die Luthers zu einem heißen Kampfe mit sich selbst kommen. Er fing mit der Überwindung der Infusionslehre an, da er sich trotz seiner Klosterbußen allzulebhaft als Sünder fühlte; er kam zur Imputation der Verdienste Christi an den zum Guten ganz untüchtigen, ja un-

freien Menschen, der Stern des Alleinglaubens ging ihm auf, und in dem bekannten Turmerlebnis von 1514 (statt 1519) schloß er mit seliger von oben eingeflößter Erkenntnis über das Leben des Gerechten aus dem Glauben (Röm 1,17) die Bahn seiner wichtigsten Entdeckungen ab. Er blieb bis dahin und noch weitere folgende Jahre, die *Sch.* in einem anderen Bande darstellen will, treues Glied der Kirche und Anhänger des römischen Papstes.

Gerade hier deckt sich einer der großen Übelstände der *Sch.*schen Darstellung auf. Von der Kirche, ihrer Autorität und Lehrgewalt in den Vorstellungen Luthers ist nicht genügend gehandelt. Für uns Katholiken gähnt ein Abgrund dort, wo sich die Irrgänge des Klosterbruders bewegen. Man sieht nicht, wie Luther sich zu der Lebensfrage des Kirchenbegriffes, der ihm doch bekannt war, stellen will, da doch seine Theorien schon „den Katholizismus tödlich trafen" (2 S. 331). Fast scheint ihm die Christenheit nur beansprucht zu haben, eine freie Schule religiöser Weisheit zu sein, wo jeder nach seiner Einsicht sich wissenschaftliche Bewegung gönnen durfte. Allerdings, wenn die Kirche, kaum in die Welt getreten, aus den Fugen gegangen war, so war sie nicht eine göttliche Anstalt, die sich gebietende Leitung der Geister beilegen konnte. Hat aber auch Luther nur einen Augenblick so denken können, oder hat er den umstürzenden Charakter seiner Lehren so lange nicht gemerkt? *Sch.* ist eher für das Letztere, und es wird nicht so ganz unrichtig sein, daß Luther nur gegen die Scholastik zu streiten sich gewaltsam einbildete. Die volle Antwort wird das Zurücktreten der Behandlung des Themas von der Kirche in der damaligen Scholastik zu berücksichtigen haben. Sie wird aber noch mehr gewisse Eigenschaften von Luthers Geistes- und Gemütsleben berücksichtigen müssen, seine Streitlust und blinde Eingenommenheit für sich selbst, seine selbstbewußte rücksichtslose Kritik und daneben seinen Zug zum Falschmystischen, der durch pathologische Zustände und hartnäckige Prädestinationsgedanken genährt wurde. Von diesen Faktoren erfahren wir jedoch in den weitläufigen Bänden nicht das Hierhergehörige. Luthers Innere gegenüber der Kirchenautorität, oder wie *Sch.* geschmackvoll sagt, dem „Papalismus", tritt nicht genug in den Gesichtskreis und bleibt ein Problem.

Das ist aber nur ein kleiner Teil der fühlbaren Mängel des Werkes. Von der sonstigen subjektiven Theologie des Verfassers zu schweigen, deren Wertung nicht Sache dieser Besprechung sein kann, sei nur zunächst an den Fatalismus erinnert, bei dem er Luther ohne Einsprache ankommen läßt. Es ist die Lehre, die derselbe in seinem Buche „Vom geknechteten Willen" 1525

mit Nachdruck gegen Erasmus auseinandersetzte. *Sch.* hat seinerzeit dieses Buch deutsch herausgegeben und den Fatalismus Luthers entschuldigt, obgleich ihn selbst Melanchthon später als „lästerlich wider Gott" und des weltlichen Einschreitens würdig erklärte. Bei Luther ist eben für *Sch.* so wenig wie möglich zu mißbilligen. Trat er doch auf als Übersetzer der heftigen Lutherschrift „Wider die himmlischen Propheten" auf der Seite derer, die für die „Barbarei der Polemik" Luthers genügende Entschuldigung finden, ja mit *Hausrath* (in der Vorrede zu seinem zweibändigen Luther) Gott für diese Polemik danken, weil sie allein ihr Ziel zu erreichen imstande war.

Von der Prädestination sagt *Sch.*, das Mittelalter hätte gegen St. Augustin eine Gnadenlehre entwickelt, die von der Knechtschaft des Willens und darum von strenger Vorherbestimmung, auch zum Verderben, nichts wissen wollte. Die nominalistische (okkamistische) Anschauung aber hätte überall in den Schulen die Leistungsfähigkeit des natürlichen Willens noch mehr erhoben (1 S. 220; 2 S. 79 ff). Die wahre katholische Theologie bestand allerdings darauf, wie *Sch.*, hierin ganz richtig beraten, angibt (2 S. 81), „daß Gott allen ohne Unterschied seine Gnade anbiete, allen ohne Unterschied die übernatürliche Liebe ... einhauchen, allen ohne Unterschied während des ganzen Christenlebens mit seiner unterstützenden Gnade zur Seite stehen wolle.. Nicht die dunkle Vorherbestimmung bedingte des Christen Haltung und Seligkeit". Da also die Verdienste des Menschen mitwirken sollten zu seinem Heile, so habe Luther, führt *Sch.* aus, darin ein Richten Gottes nach dem Gesetz, nach der Werk- und Genugtuungsordnung (s. oben), erkannt und demgegenüber den reinen Prädestinationsgedanken und die Unfreiheit des Menschen wieder aufgreifen müssen; diese Lehre habe er dem „rationalistischen" Gott des Katholizismus, dem Gott der Vernunft und des Rechtes, dem Gott der Vergeltungsordnung entgegenstellt. Er konnte sich nämlich nicht von der allgemeinen Annahme überzeugen, daß „der Grund der Vorherbestimmung zur himmlischen Herrlichkeit das göttliche Vorherwissen des ‚guten Gebrauches' der angenehm machenden Gnade blieb" (2 S. 85 ff). So benutzte er denn nach *Sch.* „die prädestinatinischen Sätze Pauli, um dem urchristlichen Gottesgedanken neues Leben zu schaffen" (vgl. 2 S. 101, 151, 202, 355, 386 f.) „und beharrte nach Kampf mit unsäglichen Ängsten bei der absoluten Vorherbestimmung". So das künstliche neue System. Die Wahrheit ist, daß der krankhaft angelegte und angstbedrückte Mönch sich frühe in die Vorstellung seiner eigenen möglichen Verwerfung hineinbohrte und

dann, die strengste Prädestination zum Dogma machend, eine gewaltsame, ebenfalls versagende Beruhigung in seiner neuen Lehre suchte, nämlich in der Annahme von der Imputation des Verdienstes Christi für den unfreien Menschen und von dem Glaubensvertrauen als sicherem Zeichen der Auserwählung (absolute Heilsgewißheit). Dieser Gang stützt sich auf gute Zeugnisse seiner Schriften und Reden; er liegt viel einfacher als obige Konstruktionen. Der neuentdeckte Kommentar des jungen Luther zum Römerbrief hat ihn bestätigt. Er hat auch gezeigt, daß der Abschluß seiner Entwicklung nicht vor die Zeit dieser Vorlesungen 1915/6, wie *Sch.* will, sondern erst später fällt. Übrigens wird die Marter, die ihm seine starre Auffassung der Prädestination zeitweilig verursachte, vom Verfasser nicht verschwiegen. „Luther erlebte ganz, was Verzweiflung war"; es konnte in ihm auch „Haß" gegen Gott aufsteigen (2 S. 151). Wenn *Staupitz* und andere ihn dann auf die „Ordnung", die in Christus erschienen sei, und auf dessen Wunden verwiesen, so sei das nicht etwas „Evangelisches" oder Neues gewesen, gibt er zu, sondern Stoff aus den alten Rüstkammern" (2 S. 202); eine zutreffende Bemerkung gegenüber protestantischen Fabeleien über angeblich vorreformatorische Erkenntnisse. Gegenüber den vielberufenen vorreformatorischen Elementen verhält sich *Sch.* überhaupt kritisch und eher ablehnend.

Das Ergebnis des drang- und streitvollen Werdeganges wäre das Wiederauffinden des „Zeugnisses vom Gott Jesu und Pauli" gewesen (2 S. 331). Aber vom „Gott Pauli", um bloß von diesem zu reden, ist Luther nach *Sch.* keineswegs völlig ergriffen. *Sch.* wirft dem Apostel Umbiegung der Lehre Christi vor. Über die Heiligung des Menschen habe derselbe falsch gedacht, indem er die Sünde nicht neben der Gnade bestehen lasse. Luther habe bei seiner warmen Übernahme des Paulinismus immerhin auf diesem Punkte seine eigene umgekehrte, aber bessere Meinung in die Briefe des Apostels „eingetragen"; Pauli Auffassung „von entsühnten Christen blieb Luther fremd" (2 S. 331); also so ziemlich die Hauptsache seiner Gnadenlehre erkannte er nicht an.

Die „Konkupiszenz", die im Getauften fortbesteht und die er zu Sünde machte, war Luthers Anstoß. Was *Sch.* über die Konkupiszenz schreibt, ist eine seiner ungenügendsten Partien. Richtiger hat ihre Stelle bei Luther *Wilhelm Braun* in seinem Buche „Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre", Berlin 1908, angewiesen. Er hat wieder davon gehandelt in seiner beachtenswerten kleinen Schrift „Biographisches und theologisches Verständnis der Entwicklung Luthers", Berlin 1917. Seine Darlegungen werden von *Sch.* mit leichter Geste abgetan.

Verständlicher ist es, daß er wenig Gewicht auf die ehedem gegen Luther vertretene Behauptung legt, als wäre dessen ganzer Widerspruch gegen die Kirche und gegen seinen Ordensstand nur hervorgegangen aus der Macht, die die Konkupiszenz über ihn gewann, oder aus seiner angeblichen Idee, daß die Begierde ganz unüberwindlich sei und ohne höhere Heilmittel fortbestehe.

Viele Verstöße laufen mit unter, wo der Verf. von katholischen Einrichtungen und Lehren spricht. Der Satz von der „Substanz" der heiligmachenden Gnade ist eines der stärksten Beispiele. Ein Blick in das Theologiekompendium von *H. Hurter*, unserem überall bekannten ehemaligen Innsbrucker Professor, hätte ihm über diese „Substanz" Auskunft gegeben und ihm gezeigt, wie weit die katholische Anschauung in diesem Punkte von einem „religiösen Materialismus" entfernt ist, von einem „scholastischen Wahn", einem „seelengefährlichen Irrtum", der „den Verkehr mit Gott verunstalte" (2 S. 328 f. 440). *Hurter* gibt die Lehre des hl. Thomas wieder (ed. 11 [1903] p. 147). In *St. Thomas* wäre nach *Sch.* der junge Luther freilich gründlich eingeführt worden; aber schon von der Charakteristik, die derselbe von Thomas 1518 gibt, sagt *Sch.* selbst, sie sei „irrig genug" (2 S. 90). So hebt er öfter sein eigenes Urteil wieder auf.

Dabei führt er gegen den ausgezeichneten Thomaskenner *Denifle* und sein Lutherwerk einen verspäteten, unfruchtbaren Kampf, indem er ihn zeiht, „Überlegenheit zur Schau zu tragen" (2 S. 356). Die Liebenswürdigkeiten, die er gegen andere katholische Lutherhistoriker, auch gegen meine Wenigkeit hat, übergehe ich mit Stillschweigen. Mit lauter Stimme hat gegen die Verstöße seiner willkürlichen Kritik, vornehmlich hinsichtlich unserer häuslichen Einrichtungen und Lehren, der ehemalige Dominikaner *Alphons V. Müller* in seiner neuen Schrift „Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis" Stellung genommen. Seine heftige und vielfach übertreibende Arbeit holt eigentlich nur zu einem großen Schlage gegen *Sch.s* zwei Bände aus. Er droht mit noch mehr gegen *Sch.* und zugleich gegen die katholische Theologie, denn die Schrift soll, wie er wiederholt angibt, nur ein Vorläufer sein für ein Werk „Luther und der Augustinus", das berufen wäre, seine wunderliche Meinung zum entscheidenden Siege zu bringen: Luther hat an eine (nur Müller bekannte) Augustinusschule des Mittelalters angeknüpft, er hat deren Meinungen, so wie sie zum Teil noch im heutigen Dominikanerorden angeblich blühen, aufgenommen und vertieft und sie in seinem Werke De servo arbitrio zu einem vorzüglichen Ausdruck gebracht. Hoffentlich werden auf der einen Seite *Scheel* im Interesse

von Luthers Originalität und auf der anderen Seite die Dominikaner im Interesse ihrer Lehre von physischer Prädetermination, gratia efficax und Prädestination etwas darüber zu sagen haben.

Von *Sch.* wünschen wir nur, daß er die etwaigen theologischen Verhandlungen in diesem Falle in klarerer Sprache führt als in seinem Buche. Denn mit Recht sagt *M. Rade* in einer Besprechung, bei *Sch.s* theologischen Kapiteln möge manchem „der Atem ausgehen"; nicht bloß für den Laien, sondern auch für den Theologen sei es „schwere Kost" (Christl. Welt 1917 S. 872). Bei dem Mangel an Begriffsschärfe der Sprache, dem Überfluß an Bildern, der Gedehntheit und den Wiederholungen denkt man unwillkürlich an den Vorzug von St. Thomas, der auf einer Seite mehr zu sagen weiß als *Sch.* auf dreißig, und das in lichtvoller Anspruchslosigkeit und Gedankentiefe. Auch die geschichtlichen Erörterungen von *Sch.* sind gespreizt und schleppend.

Wie viel gewundene Gänge kostet ihn nicht der Klostereintritt Luthers, bis er zu den Resultaten kommt: „Seelische Not und Verzweiflung an sich selbst hatten ihn ins Kloster geführt" (2 S. 7); das Gelübde in den Schrecken des Ungewitters war ein unfreies und hatte keine Gültigkeit; er konnte davon leicht „befreit werden", meint *Sch.*, es band ihn nicht, denn es war nicht das „feierliche Gelübde" der Profeß! (S. 254); aber die Berufung nahm in Luthers Augen einen mystischen Charakter an; er meinte beim Blitzschlag durch eine „Erscheinung vom Himmel", durch „himmlische Berufung" zum Klosterleben aufgefordert zu sein (251); deshalb überwand er die Reue, die ihn gegen das gemachte Gelübde überkam. Die anderen ehemals namhaft gemachten Einwirkungen auf den Entschluß, wie der plötzliche Tod eines Freundes, haben nach *Sch.* keine geschichtliche Grundlage. Die Schrecknisse der Pest zu Erfurt setzten erst nach seinem Klostereintritt ein. Man kann diesen Ergebnissen im allgemeinen sicher beipflichten, insonderheit (gegen *Müller*) das im Schreckenstaumel ausgestoßene Gelübde für ungültig halten, man wird aber nicht, wie *Sch.* es tut, vorhergehende Stimmungen zu dem Berufe in dem Erfurter Studenten in Abrede stellen dürfen (vgl. die guten Bemerkungen von *Knöpfler* in der Theologischen Revue 1917 S. 293). Die aufgeregten Einbildungen beim Gewitter lassen auch, wie *Bihlmeyer* hervorhob, auf eine schon länger vorausgehende „Störung des psychischen und religiösen Gleichgewichtes" in Luther schließen (Theol. Quartalschrift 1917 S. 115). *Nathins* damaliger Vergleich der Berufung Luthers mit derjenigen des Apostels Paulus geht nur auf die Plötzlichkeit und die von Luther angenommene himmlische Herkunft, nicht, wie *Sch.* zu

glauben scheint, auf irgend eine Gleichstellung des Klosterkandidaten mit Paulus bezüglich seiner Eigenschaften oder seiner Zukunft.

Der Klostereintritt Luthers, wie überhaupt die meisten Partien des Werkes, werden durch die Umständlichkeit des Verfassers, der „zu genau zu fixieren und datieren" strebt, (*Rade* a. a. O. 867), zu einer abschreckenden Lektüre. Eine genießbare „Gabe zum Lutherjubiläum" war das Werk bei weitem nicht. Der romanhaft geschriebene zweibändige *Hausrath* und der etwas salbungsvolle und belesene, aber trotz *Kaweraus* Mitwirkung überholte *Köstlin* werden auch nach *Scheel* in der protestantischen Lesewelt der Gebildeten das Feld behaupten.

Bei *Sch.* muß überdies trotz seiner Umständlichkeit der Kenner mancherlei Aufschlüsse vermissen. Es fällt auf, daß er gewisse heikle, vielleicht manchem Lutherfreunde unangenehme Punkte übergeht. Der von seinem „sanguinischen" Vater Hans begangene Totschlag, den der Zeitgenosse *Wicel* dreimal in seinen Schriften zur Sprache bringt, ohne daß Luther oder seine Freunde antworten, und den der protestantische Lutherforscher *J. K. Seidemann* als erwiesen bezeichnet, wird nicht berührt (*Grisar*, Luther 1 S. 11; 3 S. 610). Der sittliche Fall des Erfurter Studenten Luther, von dem sein damaliger Lehrer Hieronymus Emser und der Leipziger Zeitgenosse Dungersheim reden (*Grisar* ebd. 1 S. 19f.), wird in einer Anmerkung ohne Beweis bei Seite geschoben, während er doch die psychologische Stimmung des aus angstvoller Heilsbesorgnis ins Kloster Tretenden erklären hilft. Die eigentümliche, aber nicht ganz ungewöhnliche Petition des Mönches zu Rom um zeitweilige Befreiung vom Ordenshabit zum Zweck von wissenschaftlichen Studienreisen, von dem Oldecop bald danach zu Rom selbst bei der kirchlichen Behörde erfuhr, wird ohne Erörterung ad acta gelegt. Die Gebetsvernachlässigung des nach Wittenberg Zurückgekehrten und seine Anhäufung des Breviers auf das Ende der Woche wird nicht gewürdigt. So könnte man mit anderen Dingen fortfahren, deren Beleuchtung in dem weitschichtigen Werke gewiß nicht zur Empfehlung der Allseitigkeit und Parteilosigkeit des Verfassers fehlt.

Hoffentlich werden alle die gerügten Übelstände die Forschung, insbesondere auch die katholische, nicht veranlassen, an den vielerlei vorteilhaften Resultaten des Fleißes des Verfassers vorüberzugehen.

Vgl. meine Ausführungen über Scheels Werk in der Theologischen Revue 1920 Nr. 11/13 S. 207 ff.

München. Hartmann Grisar S. J.

*Boehmer Heinrich*, **Luther im Lichte der neueren Forschung.** Ein kritischer Bericht. Fünfte, vermehrte und umgearbeitete Auflage. 8° (316 S.) Leipzig u. Berlin, 1918. B. G. Teubner.

Von der populären Lutherliteratur der neueren und neuesten Zeit, die besonders im Lutherjahre 1917 üppig emporschoß, sagt der Verfasser mit Recht, man merke in ihr von allen durch die Forschungen geschaffenen „Wandlungen des Urteils über die Person und das Werk des Reformators geradezu auffällig wenig"; es mache sich darin eine „philiströse Geschichtsbetrachtung und Heroenmalerei breit" (S. 12). Er will dem abhelfen, indem er in seinem Buche die Ergebnisse der neueren Studien kurz zusammenfaßt, und läßt Luther mit Dante zum Leser sprechen: „Öffne die Augen und sieh mich, wie ich bin". Die Farben zum Bilde sind B. reichlich in katholischen wie in protestantischen Werken mit neuen Untersuchungen vorgelegen. Er kennt wenigstens die protestantische gelehrte Literatur recht gut. Vor allem führt er einen fertigen, sehr gewandten Pinsel und weiß seine Darstellung äußerst plastisch zu machen. Der Ursprung der Arbeit war ihm hiezu behilflich; er hat sie zuerst in der Form von Vorträgen, die er an rheinische Geistliche und Lehrer zu halten hatte, niedergeschrieben. Obgleich Professor der protestantischen Theologie, streift er den Theologen ziemlich stark ab, ermüdet wenigstens nicht durch akademische Darlegungen aus seiner modernen, mit Luther oft recht wenig stimmenden Theologie, und weiß in leichtem Umriß die Entwicklung Luthers, seinen Charakter und besonders seine Stellung zur Kultur nach seiner eigenen Auffassung zu entwerfen.

Nach einem Kapitel über das alte Lutherbild und die Entwicklung der Lutherforschung schildert er „Das Werden des Reformators", dann das „Werden der Reformation" und behandelt in weiteren Kapiteln den „Gelehrten und Künstler, den inneren Menschen und den Moralist", den „Denker und den Prophet", sowie die „Wirkung und Fernwirkung auf die Kultur der Zeit". Da diese 5. Auflage nur ein in Eile ausgeführter Abdruck der 4. (in manchem verbesserungsbedürftigen) Auflage ist, so läßt er einen kleinen Anhang mit „Nachträgen und Berichtigungen" folgen.

Aber verbesserungsbedürftig ist noch immer das ganze Buch und zwar nach seinen wichtigsten Seiten hin. Der Gewinn aus der neueren Forschung ist bei *B.* wegen einseitiger Benützung derselben an der Peripherie geblieben. Viele unwesentliche Züge der überlieferten Darstellung sind berichtigt und manche geschickte neue Zusammenfassungen überraschen. Jedoch im ganzen ist das Bild des wahren Luther bei weitem nicht erreicht, wenn man

auch die Forderungen an einen protestantischen Biographen noch so sehr in Grenzen hält. Der traditionelle Glanz der Luthergestalt hat den Verfasser immer wieder geblendet. Alle ihre bedenklichen Seiten werden überstrahlt von dem weltgeschichtlichen Verdienst, die Bande der Autorität der alten Mutterkirche gesprengt und die Menschen angeblich zu geistiger Freiheit geführt zu haben. Das Letztere setzt er namentlich auseinander in der etwas langen Verhandlung gegen den Berliner Theologen *Ernst Trœltsch*, der bekanntlich Luther wegen seiner dogmatischen Befangenheit in der Hauptsache noch zum Mittelalter rechnet und erst mit der Periode der sog. Aufklärung die neue Zeit beginnen läßt. Für *B.* ist eben Luther „der Begründer einer neuen religiösen Anschauung und eines neuen sittlichen Ideals". Neu wäre insbesondere bei Luther die Religion als „eine Gesinnung des Herzens, die jederzeit und in jeder Lebenslage sich betätigen soll und kann", und zwar durch die einzige „Weise Gott zu dienen, das ist der Glaube", nämlich das „Vertrauen auf Gottes Erbarmung und die verwegene Zuversicht auf seine Vorsehung" (S. 227). Wieviel hätte da die einfachste Theologie zu sagen, wie sehr kommt hier die kirchliche Vorzeit zu kurz!

Gegenteilige Auffassungen, besonders von Katholiken, die *B.* bekämpft oder „abtut", erscheinen bei ihm häufig in anderer Gestalt, als sie in Wirklichkeit haben. Was er mich S. 160 u. 164 über Luthers psychopathische Zustände „konstatieren" läßt, habe ich in meinem „Luther" weder konstatiert noch „hypothetisch", wie er anderswo (S. 165 f.) sagt, ausgesprochen, sondern es sind nur ärztliche Aussprüche referiert; noch weniger habe ich „geistige Minderwertigkeit" (161) im gewöhnlichen Sinn in dem großen Genie, das ich überall anerkenne, gefunden. Was Luther als Psychopath betrifft, hätten die Seiten 642—660 meines 3. Bandes nicht außeracht gelassen werden dürfen, wie es auffälliger Weise geschieht. Man greift mit beiden Händen die freundliche Hyperbolik, wenn er S. 16 behauptet, daß ich die Äußerungen Luthers, die gegen diesen in Betracht kommen, „bei jeder Gelegenheit falsch auslege", oder S. 15, daß ich ihn einfachhin „im kühlen Ton des abgehärtetsten Kriminalisten als durch und durch unreinen, tief unsittlichen Menschen" schildere, oder S. 162 daß ich „in allen Stellen", die ich über Luthers Offenbarungen anführe, sofort einen „Anspruch auf direkte Inspiration heraushöre". Geradezu das Gegenteil von letzterem wird durch meine Darstellung bezeugt (vgl. Bd. 3 S. 638 über die Offenbarungen).

*B.* nennt (162) meine Aneinanderreihung von Lutherstellen für seine grenzenlose Eingenommenheit von sich selbst eine „Ent-

stellung des Tatbestandes", weil ich sie in die Form einer Rede im Gespräch mit der Umgebung eingekleidet habe (2 S. 649 ff). Letzteres geschah ja nur, „um die Eintönigkeit etwas zu beleben", wie er selbst zugibt und auch der blindeste Leser sieht; er hätte auch beim Abräumen der von mir für die Rede gewählten Freitreppe der Wittenberger Schloßkirche vorsichtiger sein dürfen (eine Treppe, „die es nie gegeben hat"), denn die Treppe erscheint auf dem in vielen Lutherschriften wiederholten Bild der Kirche von L. Cranach klar genug (s. z. B. bei dem von *B.* selbst anderwärts angeführten *Schreckenbach-Neubert,* Luther S. 64). — Zu schnell war seine Feder, wenn er mich für seine Erklärung des Rychardusbriefes über Luthers Krankheit von 1523 („sollten cum hoc dolores mali Franciae somno impedimento esse") zum Zeugen anruft gegen Rivari. Erstens sage ich wieder das Gegenteil Bd. 3 S. 992, zweitens hat Rivari gar kein Wort von der Syphilis. — Irrig unterschiebt mir *B.* (172) bei dem vielfach fälschlich Luther beigelegten Spruch „Wer nicht liebt Weib, Wein, Gesang", ich hätte Luthers irgendwie anklingende Tischrede bei Mathesius (*Kroker,* S. 376, und jetzt Weimarer Ausg. der Tischreden n. 3476) angeführt, um zu zeigen, daß Luther dieselbe „Gesinnung geteilt habe", während ich diese Tischrede nur als eine mögliche und harmlose „Anspielung" hinstelle auf einen „schon vor ihm vorhandenen Sinnspruch" (S. 243). Nur noch *B.s* Beschwerde über mein Kapitel „Dämonologie und Dämonomanie (Bd. 3 XXXI, 4) will ich erwähnen: Ich hätte „wieder Luthers Gedanken aus ihrem natürlichen Zusammenhang gerissen, indem ich ohne Rücksicht auf seinen mächtigen Gottesglauben allein den abergläubischen Luther hervorgekehrt hätte. „Wieder" gerade das Gegenteil. Meine Ausführungen beginnen schon (S. 231) mit eindrucksvollen Worten Luthers über den Odem Christi, der den Teufel erschreckt, dann über den mächtigen Samen des Weibes, und es wird hervorgehoben, daß häufige Fingerzeige auf den Schutz Gottes seine Reden über den Teufel begleiten. Vgl. aus dem Folgenden meine Seiten 250 und 254. Meine Stellen aus Luthers Aufrufen zur Todesstrafe gegen das Teufelswirken der Hexen S. 247 widerlegen seine irrige Darlegung über Luthers Verhalten zu den letzteren (213).

Eine teilweise Ergänzung dieser Besprechung sind meine Ausführungen über *Boehmer* in der Theologischen Revue 1920 Nr. 11/13 S. 211 ff.

München. H. Grisar S. J.

**Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis; Christentum und Antike.** Von *Walther Köhler*. kl. 8°. (156 S.) Gotha, F. A. Perthes, 1920. [Brücken, H. 3].

Mit diesem Buche über Zwinglis Theologie will der Züricher Kirchenhistoriker, wie er anknüpfend an den Namen der Perthes'schen Sammlung „Brücken" sagt, eine Brücke vom Christentum, und zwar vom Christentum Zw.s, zum jetzigen Zeitgeiste bauen. Der Anknüpfungspunkte mit der modernen Zeit scheinen ihm wegen Zw.s Verbindung mit der Antike sehr viele vorhanden zu sein, viel mehr als bei Luther, der im Ganzen dem Humanismus fremd und der Vernunft in religiösen Dingen feindlich gegenüber steht. Uns scheint, um es gleich zu sagen, die „Brücke" wenig haltbar, schon wegen des vielen Christlichen, was des Schweizers Lehre immer noch enthält und dessen relativer Wert bei K. leider nicht erscheint, vielmehr verwischt wird; sodann auch, weil die humanistische Richtung bei Zw., wirklich nicht so weit ins Antike hineinreicht, d. h. nicht so viele dem modernen Heidentume entsprechende Elemente aufgenommen hat, wie der Verf. voraussetzt. *K.* bemüht sich oft mit übertriebenem Eifer, aus Sätzen Zw.s, die nur äußeren humanistischen Anstrich haben, die „Geistreligion" der Antike herauszupressen. Damit wird unsererseits nicht geleugnet, daß Zw., während er zu Einsiedeln das Amt des Leutpriesters hatte, sich zum vollen „Erasmianer" machte, daß er zum Teil auf dem Wege der von der Renaissance geübten Kritik, also auf ganz anderer Straße wie Luther, zur neuen sog. reformatorischen Theologie kam, und daß er in der Lehre sich mehr von Skepsis ankränkeln ließ als Luther, wie er auch in der kirchlichen Praxis (Abendmahl, Bilder) radikaler und in der Politik seines strengen Staatskirchentums systematischer nach antiken Mustern war als der letztere.

Nachdem *K.* auf engem Raume „Die Fundamente" und dann „Das Wesen" von Zw.s Geisteswelt behandelt hat (S. 5—59), schildert er „Die Eigenart" derselben unter den Schlagworten: Die Bildung, Das autoritative Prinzip, Gott, Welt und Mensch, Der Erlöser, Die Heilsaneignung (Glaube, Gebet und Sakramente), Die Sittlichkeit, Staat und Kirche, Der Ausklang im Jenseits, Die göttliche Vorherbestimmung. Die Darstellung ist begleitet von reichen Quellenstellen nach der neuen Zwingliausgabe, an deren Herstellung *K.* beteiligt ist. Sie bewegt sich in großer Lebhaftigkeit mit einer Fülle von Bildern und geistreichen Gedanken, unter einem solchen Reichtum des Wortes, daß darunter recht oft das Verständnis leidet.

In dem Abschnitt „Der Erlöser“ wendet sich *K.* stark gegen Zw.s Glaube an die Gottheit Christi und seine der Kirchenlehre entsprechende Annahme von den zwei Naturen. „Zw. schafft ein sonderbares Zwitterwesen, das unendlich und endlich, allmächtig und beschränkt zugleich ist und darum jeder näheren Vorstellung spottet“. *K.* erlaubt sich dabei von einer „Zerrissenheit unglücklichster Art“ zu reden, die durch den christlichen Zweinaturenglauben eingeführt werde (101). Auch das Wort „Christus - Erlöser - Mythus“ nimmt er in den Mund, wo er das Werk Christi berührt (102). Die liberale protestantische Theologie weiß eben mit Glaubenssätzen, die noch für die Väter des Protestantismus Ecksteine waren, heute nichts mehr anzufangen. „Die Trennung der Naturen“, meint *K.* von Zw. sagen zu sollen, „hat ihren Grund in der Verquickung der Christuslehre mit der Abendmahlsauffassung“ (101). Aber wahr ist nur, daß sich Zw. im Abendmahlsstreit mit Luther bei seinen Behauptungen über die Unmöglichkeit jeder Gegenwart Christi im Sakrament zu Torheiten über das alleinige Sitzen Christi zur Rechten Gottes verleiten läßt, ebenso wie Luther in der Hitze des Kampfes zu einer falschen Vermischung von Gottheit und Menschheit zugunsten seiner Präsenzlehre vorübergehend geführt wurde. Die Lehre von den zwei Naturen Christi hat bei dem einen wie bei dem andern, unabhängig von der Abendmahlsauffassung, einen viel höheren Grund und auch eine gewisse erträgliche Gestalt in dem Anschluß an den Glauben des ganzen Altertums und die klare biblische Bezeugung.

Außerdem entdeckt *K.* bei Zw. noch „einen anderen Erlösertyp“ neben dem Gottmenschen, nämlich einen antik gedachten. Das ist jedoch ganz derselbe Christus, nur werden seine Eigenschaften, seine Güte, Schönheit und Macht von Zw. oft in humanistische Floskeln eingekleidet.

Stark rühmt der Verf. gewisse Lehren, mit denen Zw. „auf dem Wege zur Antike“ über Luther hinausgeht. Ihm ist seine „Aufhebung der Erbschuldlehre ein Grundkennzeichen moderner Geisteswelt“. Zwingli biete damit „die Möglichkeit eines religiösen Aufstiegs“. „Er kennt keine Erbschuld“ und zieht daraus die Folgerung: „Ungetaufte Kinder sind nicht verdammt“. Überhaupt verliert bei ihm „die Sünde den Charakter des radikal Bösen, absolut Widergöttlichen und ordnet sich als eine Art psychologisches Naturgesetz in das allgemeine Sein ein. Damit fliegt der ganze Sündenmythus tatsächlich auf“ (S. 96 ff). Nach den notwendigen Abstrichen von dieser Darstellung des liberal-theologischen Verfassers bleibt wenigstens Zw.s Leugnung der Erbsünde. Letztere besteht nach Zw. bloß in der angeborenen Selbstliebe des

Menschen; und die Selbstliebe, lehrt er, ist auch die Ursache von Adams Sünde geworden. Von der heiligmachenden Gnade bei Adam und seinen gottgefälligen Nachkommen hat er keinen Begriff.

Weiter rühmt *K.* die Opposition des Schweizers gegen die Sakramentslehre. Auch „die lutherische Auffassung wird von Zw. abgewiesen". „Luther wurde die Sakramentsmagie nie los" (116). Bei Zw. dagegen „bleibt prächtig der kraftvolle Wille, jede Vermischung von Geistigem, Göttlichem mit Kreatürlichem, Materiellem fernzuhalten"; insbesondere die „Sakramentsmagie der Römischen" (eine sehr achtungsvolle freundliche Wendung!) trifft er tödlich. In bezug auf das Abendmahl besaß Zw. „den Mut der Folgerichtigkeit, die Sakramentsmagie ganz abzustoßen"; „die antike Höhe reiner Geistigkeit blieb gewahrt" in seiner Bestreitung jeder Gegenwart Christi, wie sie Luther noch mit seiner Impanationslehre annahm. Aber als nachteilige Seite bei den bezüglichen Verwicklungen der Züricher mit Luther erkennt *K.* an, daß Zw. zeitweise „Formeln gebrauchte, die deutlich lutheranisierten"; „die Politik" d. h. das Interesse einer Union mit den Lutheranern pfuschte drein, die Sakramentsmagie freilich blieb draußen" (119). Auf den unsäglich bitteren Abendmahlstreit zwischen Luther und Zw. läßt sich *K.* nicht ein. Die entsetzliche, haßerfüllte Fehde der Häupter der Neuerung über das Liebesmahl der Christen, in welcher Luther unter Fluten von Schmähungen dem Widerpart u. a. jeden Glauben abstreitet, hat er an anderem Orte behandelt, nicht ohne Eingenommenheit für Zw., für den Luthers Haltung anfangs unklar gewesen sei (vgl. *Köhler* in Lutherstudien der Weimarer Lutherausgabe zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, Weimar 1917, S. 126 ff.). Richtiger ist die Beurteilung von *Karl Müller* in seiner Kirchengeschichte (Bd. II, 1 [Tübingen und Leipzig 1902] S. 360 f), die Zwinglianer hätten „Luthers persönlichen Eintritt in den Kampf ungeduldig erwartet und herausgefordert, um ihre überlegenen [lies: im Irrtum konsequenteren] Waffen endlich gegen ihn selbst kehren zu können"; sie werfen ihm Rechthaberei, unwahrhaftigen Opportunismus, verletzenden Spott und persönliche Verdächtigungen vor, hingegen Luther „stellte seinen alten Grundsatz" von den Sakramenten „geradezu auf den Kopf"; er appelliert auf einmal wieder an die Tradition und Kirchenlehre; „das Christentum wird ihm zu einem Bündel von Lehren, aus dem man keine herausnehmen darf, ohne alle zu zerstören". So Karl Müller.

Hier sei nur noch der Ausführungen von *K.* über die Prädestinationslehre Zw.s und überhaupt der Reformatoren näher gedacht. Er hebt eine gemeinsame sehr dunkle Seite am theo-

logischen Fundamente der reformierten wie der lutherischen Glaubensneuerung hervor und zwar mit unverhüllter Anerkennung! Bei Zwingli spielt seine Lehre von der unbedingten Prädestination, die aus seinem Determinismus hervorgeht, nach *K.s* richtiger Angabe eine entscheidende Rolle. Gott bestimmt gemäß Zw. einen Teil der Menschen durch absolutes Dekret zur ewigen Strafe. Das sei nicht ungerecht, sagt Zw., weil Gott dadurch seine Machtvollkommenheit und in der Strafe seine Gerechtigkeit zeigen will. Das Böse im Menschen wirkt Gott. „Ja, Gott treibt den Mörder zum Mord" (146). Aber „es folgt", wie Zw. weiter sagt, „immer Gutes aus Gottes Wirken, mag auch am Anfang ein großes Verbrechen stehen". Eine „tiefsinnige Ehrenrettung", nennt *K.* das von Zw.s Grundsätzen aus, „des vielgeschmähten Satzes ‚Der Zweck heiligt die Mittel'" (ebd.). Wie jedoch der von Gott notwendig in die Sünde Getriebene wegen der Sünde verdammt werden kann, wird weder von Zw. noch von *K.* erklärt. Dafür preist Zw. in *K.s* Darstellung den Glauben des Christen als Zeichen seiner Auserwählung, weil aus dem Glauben unfehlbar gute Werke folgen. Den Glauben aber wirkt wiederum Gott allein. „Er ist, wo Erwählung ist". Eigenartig verschlingt sich in diesen Sätzen, meint *K.* (147), „religiöse Erfahrung und denkende Überlegung". *K.* ist aber der „denkenden Überlegung" Zw.s in diesen Stücken nicht durch alle Einzelheiten gefolgt. Hätte er betrachtet, wie Zw. beweisen will, daß Gott ungeachtet seiner zu bösen Handlungen antreibenden Tätigkeit dennoch nicht sündigt, sondern nur der Mensch, so würde er gewiß sein Urteil eingeschränkt haben. *Möhler* sagt davon in seiner Symbolik (13. Aufl. 1904, § 4 S. 47): „Eine erbärmlichere Gedankenreihe läßt sich nun doch wohl nicht ausfindig machen".

Der Determinismus mit der unbedingten Prädestination zu Hölle und Himmel liegt allen reformatorischen Systemen zugrunde, wenn sie auch nicht alle die Vorherbestimmung gleich schroff hervorkehren. Von Calvin und Beza ist die unerbittliche Starrheit ihrer bezüglichen Lehren bekannt. Luther und Luthertum, sagt *K.* (143), seien nicht so sehr von jenem Glauben beherrscht; sie kann da „Ausklang sein, sie ist dann eben nur Ausklang, d. h. eine gewisse Folgerung, der man sich nicht entzieht, weil sie unabweislich ist, aber mit der man nicht lebt". Wahr ist nur, daß Luther beständig von der absoluten Prädestination, einem Wesensbestandteil seines Systems, den Blick abgelenkt haben will auf Christus und seine Erlösung; so kämpft er unwirksam gegen Entmutigung und Erschlaffung, hält aber seinen prädestinierenden Deus absconditus unentwegt fest. Nur Melanch-

thon, Luthers Systematiker, hat seine eigene anfängliche Bekämpfung der menschlichen Freiheit mehr und mehr gemildert. Mit diesen Klauseln kann man *K.* recht geben, wenn er zusammenfaßt: Luther steht allein, Zwingli und Calvin stehen zusammen, „die drei großen Reformatoren sind Prädestinatianer". „Die Heroen der Religion", schreibt er (übrigens viel zu weitgehend, sofern er über den Protestantismus und einige isolierte ältere Lehrer hinauseilt), „sind ausnahmslos Jünger des Glaubens an eine unbedingte göttliche Vorsehung, an Vorherbestimmung und göttliche Verordnung ... Prädestinationsglaube ist echter Religion wesenseigentümlich". Nach ihm ist dem ganzen Reformationswerk in Deutschland wie im Auslande dieser Typus aufgedrückt; ein tief unglücklicher Typus nach katholischer Auffassung, wenn auch nicht alle schrecklichen Züge, wie die Sündenwirkung Gottes und die ungerechte Verdammung, überall und gleichmäßig daran hervortreten. „Prädestinationsglaube", fährt *K.* über diesen Glauben im allgemeinen fort, „ist vollendeter Glaube; man kann auch sagen: vollendeter Protestantismus, vollendete Reformation; denn der Glaube, um den es hier geht, die vertrauende Hingabe ohne Selbständigkeitswert eigener Verdienstleistung, ist protestantisch-reformatorisch". Der letzteren Bezeichnung darf man allerdings vollauf zustimmen.

Drei Elemente haben sowohl im Luthertum als bei dem neuen schweizerischen Kirchenwesen mitgewirkt, der Prädestinationsidee Aufnahme bei den Gründern und ihren Anhängern zu verschaffen: Erstens die Vorstellung von der Alleinwirksamkeit Gottes, die Luther sich in seinen frühen mystischen Verirrungen ausbildete und die Zw. von ihm übernahm; sie ging Hand in Hand mit dem täuschend frommen Gefühl einer gänzlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten; durch diesen gemeinsamen Zug der neuen Lehren wurden viele Wohlmeinende gewonnen. Zweitens die polemische Stellung, die man von Hause aus gegen die lästige katholische Werklehre und die Auffassung vom Verdienstcharakter guter Handlungen einnahm; diese Opposition fand durch die Vorherbestimmungslehre Kräftigung. Drittens die Bestreitung des katholischen Dogmas von der Kirche, also wieder eine polemische Tendenz. Von der kirchlichen Hierarchie mit den neuen Erfindungen abgewiesen, mußte man neue Kirchen gründen und deshalb den Kirchenbegriff ändern; es leistete aber hier die Prädestination die besten Dienste; die neu sich erhebenden Kirchen wurden Kirchen der Prädestinierten, wie es auch bei Zw. und Luther klar hervortritt, obwohl ihnen die volle Konsequenz Calvins in diesem Punkte gebricht. Vgl. *Grisar*, Luther Bd. 3 S. 777.

Von Angst wegen Vorherbestimmung zur Hölle und von hartnäckigen Zweifeln an dem Spruche „Gott will, daß alle Menschen selig werden“, nahmen Luthers Irrtümer ihren Ausgang, und später blieb die Prädestination immer eine eiserne Klammer, welche die neuen Lehren umspannte. Diese Lehre, als Signatur des gemeinsamen Protestantismus, verdient eine tiefere Beachtung, als sie bisher gefunden hat. Das obige gut kennzeichnende Wort *K.s* vom „vollendeten Protestantismus“ könnte wohl auch diejenigen zu Besonnenheit mahnen, die in der Gegenwart auf katholischem Boden Neigung hegen, den Gedanken der Prädetermination und Prädestination über Gebühr Raum zu geben.

München. Hartmann Grisar S. J.

**Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken.** Bearbeitet von Dr. *Hans Rost*. 8°. 216 S. Regensburg und Wien 1919, F. Pustet. Brosch. M 4.—, geb. M 5.50 + 20% Zuschlag.

Einen guten Wurf hat Dr. *Rost* getan, indem er Aussprüche von Nichtkatholiken zugunsten der katholischen Kirche, besonders von angesehenen Schriftstellern der Neuzeit, in einem übersichtlichen Werkchen sammelte. Ganz überraschend ist der Eindruck, den diese ungeahnte Fülle der herrlichsten Anerkennungen aus dem Munde von nichtkatholischen Beurteilern hervorbringt. Es ist keine Blumenlese gewöhnlichen Stils, sondern systematisch und zwar mit vollem Wortlaut gehen die durch die offenkundigen Tatsachen abgedrungenen Zeugnisse teils edelgesinnter, teils auch hämischer Gegner an dem Leser vorüber, und zwar ohne daß der Herausgeber das etwa Ungünstige, das miteinfließt, zu tilgen bestrebt ist. So hört man die nach den Gegenständen sich ergänzenden Stimmen im urwüchsigen Tone. Dem Katholiken kann das hier gebotene Arsenal die Freude an seiner Kirche und das mutige Vertrauen auf ihre Kraft in der traurigen Gegenwart stärken; dem Andersgläubigen aber wird durch die große Zahl und die überzeugende Wucht der aufgeführten Aussprüche manches Vorurteil genommen werden. Für katholische Schriftsteller, für apologetische Vorträge, für jeden in der heutigen Öffentlichkeit Tätigen ist das Buch eine Fundgrube; für stille Stunden des Nachdenkens ist es eine liebe, geistvolle Gabe.

Schwierig war die Gruppierung der Stellen in einzelne Gruppen. *R.* wählte folgende Abteilungen: Kirche und Papsttum, Kulturkraft des Katholizismus, Schönheit in der katholischen Kirche, Deutsche Klassiker und Katholizismus, Sakramente und andere Seelsorgsmittel, Zölibat und Priester und Orden, Geburten-

rückgang, Selbstmord, Soziale Frage und Sozialdemokratie, Karitas, Die katholische Kirche im Weltkrieg, Die katholischen Missionen, Ignoranz und Intoleranz. Manche Aussprüche längeren Umfanges enthalten Dinge, die zu verschiedenen von diesen 14 Klassen gehören, manche werden auch kaum unter der betreffenden Überschrift gesucht. Darum wäre ein alphabetisches Sachregister notwendig gewesen. Es würde den Reichtum des Inhaltes mehr entfaltet und besser zugänglich gemacht haben. Je schneller der Benützer einer ähnlichen Sammlung bedient wird, desto wertvoller wird sie. Nur ein alphabetisches Verzeichnis der etwa 120 mit ihren Aussprüchen angeführten Autoren ist beigegeben. Ferner sind die Quellen zwar durchweg gut zitiert unter Angabe der betreffenden Schriften mit Band und Seite, aber wiederholt sind die Zitate mangelhaft, weil der Herausgeber, wo er die Quelle des Ausspruchs nicht vor Augen haben konnte, sich mit Anführung von anderen Schriften, in die der Ausspruch übergegangen war, begnügte. Bei solcher Zitationsweise, ohne Einsicht ins Original, können sich die Stellen oft wunderlich verändern. Das ist uns bei *R.* indessen nicht aufgefallen, die Vergleichungen stimmten. Auf die Verbindung der Texte durch Zusätze des Herausgebers, insbesondere durch knappe einleitende Worte an der Spitze der Kapitel, ist genügender Fleiß verwendet, so daß sich das Ganze zu einer zusammenhängenden, lesbaren und anziehenden Darstellung gestaltet.

München. H. Grisar S. J.

**Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten,** ausgewählt und herausgegeben von Prof. Dr. *Otto Hellinghaus.* 5. B.: **Beethoven.** Seine Persönlichkeit in den Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen, seinen Briefen u. Tagebüchern. Mit einem Titelbild. Freiburg i. B. 1920, Herder. M 7.20; geb. 9.20.

Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik hat *Willmann* treffend gekennzeichnet, wenn er in seiner Didaktik schreibt: „Sie macht mit Ereignissen und Taten der Vergangenheit bekannt und erweitert dadurch den Gesichtskreis; sie weist menschliche Handlungen, Verhältnisse, Typen, Charaktere auf und vermittelt dadurch Menschen- und Lebenskenntnis und pflegt ein Interesse, das sich in vielen Fällen zur Teilnahme und Hingebung steigert ... Die Geschichte stellt das Große vor den Blick: große Kämpfe, große Opfer, große Gesinnungen und vermag dadurch verwandte Gemütsregungen zu entzünden" (331 f). Namentlich sind es die Biographien großer Persönlichkeiten, die auf die Jugend jenen charakterbildenden Einfluß ausüben. Von diesem Gesichtspunkte

aus muß nicht nur der Historiker, sondern auch der Pädagoge es begrüßen, daß der um die Jugendliteratur so verdiente Geh. Studienrat Dr. *O. Hellinghaus* in seiner „Bibl. wertv. Denkw.“ eine verhältnismäßig wohlfeile Sammlung der wichtigsten Tatsachen und Persönlichkeiten in wahrheitstreuer, auf zeitgenössische Dokumente gegründeter Darstellung uns bietet, die Erzeugnisse religions- oder sittenfeindlichen Charakters grundsätzlich ausschließt, aus umfangreicheren Werken wertlose Teile ausscheidet und somit auch für die reifere Jugend beiderlei Geschlechtes bestimmt ist. Der eben erschienene 5. Band bietet in anerkennenswerter Knappheit ein umfassendes Bild der menschlichen Persönlichkeit Beethovens, das sicher geeignet ist, in den jungen Lesern religiös-sittliche Kräfte wachzurufen. Zeigt doch B.s Persönlichkeit bei aller Rauheit des äußeren Benehmens eine an diesem großen Manne wirklich kindlich anmutende Glaubensinnigkeit (vgl. S. 86, 89, 117, 125,207, besonders seinen erbaulichen Tod S. 240, 257), ferner eine unter Vertretern seines Standes sicher seltene Sittenreinheit, die ihn alle frivolen Operntexte (S. 15, 165) ebenso zurückweisen läßt wie alle unerlaubte Liebe (S. 74, 121), endlich einen ergreifenden Leidensmut, der aus der Nacht der hereinbrechenden Taubheit und mannigfacher anderer Bedrängnis sich emporschwingt zur höchsten Vollendung (vgl. das „Heiligenstädter Testament“ S. 50 f, 116, 125 u. a.). Indem wir das Werk zur Anschaffung für Gymnasial- und ähnliche Bibliotheken angelegentlichst empfehlen, wünschen wir nur, der geschätzte Verfasser möchte in der Neuauflage die Entstehungsdaten von Beethovens Hauptschöpfungen nicht nur in der vorderen Übersicht, sondern auch im Text anführen und die Zusammenhänge mit B.s innerer Entwicklung dadurch wirkungsvoller aufdecken. Erweist sich doch bei näherem Zusehen B.s musikalisches Schaffen von der *Sonate pathétique* angefangen bis zur *Missa sollemnis* und der G-Symphonie weniger als ein Ausfluß der Naturbegeisterung B.s, als vielmehr seines ergreifenden Ankämpfens gegen das von allen Seiten auf ihn einstürmende Leid. „Nur aus Leiden“, sagt Dr. *F. Volbach*, „konnte die Herrlichkeit Beethovenscher Kunst erstehen“. Wenn *Hellinghaus* in ähnlicher Weise wie *Volbach* in seiner trefflichen B.biographie[1]) diese interessante Wechselwirkung von Kunst und Leiden im Leben B.s klarer herausarbeitete, würde das allen — besonders den musikkundigen Gymnasiasten — willkommen sein.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

[1]) Vgl. die Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern“, Mainz, Kirchheim, 1905.

**Deutsche Mystiker.** Bd. IV: Tauler. Von Univ.-Professor Dr. *Wilhelm Oehl.* XXXI u. 154 S. Bd. V: Frauenmystik im Mittelalter, ausgewählt und herausgegeben von Dr. *Maria David-Windstoßer.* 194 S. (Sammlung Kösel). 85 u. 86 S. kl. 8° geb. je M 2.25 (Verlagsteuerungszuschlag inbegriffen).

Die Sammlung Kösel bringt eine Reihe von Teilausgaben deutscher Mystiker. Die beiden vorliegenden behandeln: Tauler und Frauenmystik. Es mag auf den ersten Blick befremdend sein, daß die Sammlung Kösel, die doch zunächst das allgemein am meisten Wissenswerte behandeln will, sich auf solche Details, wie es die Schriften einzelner deutscher Mystiker sind, einlassen will. Und dennoch wird man diesen Plan nur billigen müssen: Mystik ist Mode geworden und das Interesse für sie ist allgemein verbreitet. Allein dieses Interesse ist keineswegs immer von den richtigen Grundanschauungen geleitet und die Protestanten sind vielfach bestrebt, die Mystiker des 14. Jahrhunderts als die Vorläufer ihrer irrigen Lehre hinzustellen. So tut Aufklärung hierüber sehr not. Der Katholik soll auch die Mystik kennen lernen können und zwar in ihren besten Vertretern und er soll noch eigens angeleitet werden, dieselben richtig aufzufassen. Beides wird in diesen Bändchen erreicht. Die Einleitung gibt nebst historischen Nachrichten die Richtlinien für katholische Auffassung. Treffend ist hierin die Bemerkung (Bd. IV S. XXXI): „Alle Beschäftigung mit katholischer Mystik ist nutzlos und wertlos, ja schädlich, wenn die wissenschaftliche Textgrundlage, die genaue Kenntnis des Katholizismus und der reine, religiöse Sinn fehlen".

Treffend ist die Auswahl. Während Bd. III in Eckart die Mystik vonseiten der Erkenntnis zeigt, bringt Bd. IV sie in Tauler vonseiten des Willens; Bd. V endlich führt in die Mystik der mittelalterlichen Frauenwelt ein, indem er mit den hervorragenden Vertretern, der hl. Hildegard von Ruppertsberg, der hl. Elisabeth von Schönau und der weltenfernen Margareta Ebner bekannt macht. Mögen diese Bändchen dazu beitragen, die Beschäftigung mit Mystik, die vielfach nutzlos geschieht, in richtige gemäßigte Bahnen zu lenken.

Innsbruck. Fr. Hatheyer S. J.

P. *Michael Hetzenauer,* **De recognitione principiorum criticae textus** Novi Testamenti secundum Adolfum de Harnack („Lateranum", publicazioni del pont. Seminario Romano maggiore 1920, Nr. 2). Roma, Pontificio Seminario Romano maggiore. 44 p. 8°. L 2.25.

Je schwieriger die Textkritik ist und je mehr Wandlungen sie durchmachen muß, umso mehr Dank und Anerkennung verdienen jene katholischen Gelehrten, welche sich nicht abschrecken lassen, an ihr mitzuarbeiten. Der hochverdiente Vulgataforscher P. *Hetzenauer* teilt uns in dieser schön ausgestatteten Schrift die Genugtuung mit, die ihm dadurch zuteil wurde, daß A. Harnack für das Werk des hl. Hieronymus eintrat. Er bietet einen Auszug seines Werkes: „Wesen und Prinzipien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage“ (Innsbruck 1900) und zeigt, wie seine Grundsätze zum großen Teil von Harnack angenommen wurden. Nach guten einleitenden Bemerkungen über Wesen, Art, Zweck und Hilfsmittel der Textkritik werden zunächst unrichtige Grundsätze abgelehnt (Annahme eines Textes, für den nur ein Zeuge spricht, Bevorzugung von ℵB; allzuvieles Betonen der Textfamilien). Dann werden die äußeren positiven Prinzipien vorgelegt (1 „in rebus gravioribus“ sind die Übersetzungen zu befragen, mit andern Worten: ihr „Consensus“ ist ausschlaggebend bei einem „Dissensus“ der griechischen Textüberlieferung. 2. Hiebei ist die Vulgata an erster Stelle zu befragen. 3. „In levioribus rebus“, d. h. wo die griechische Bezeugung einheitlich ist, gibt der Urtext den Ausschlag — auch die Vulgata ist wie jede Übersetzung oft ungenau. Die letzten 3 Grundsätze betonen, daß jenen Zeugen der Vortritt zu geben sei, welche ihrer Herkunft nach verschieden sind, durch Herkunft und Alter sich auszeichnen; endlich wird beigefügt, daß „das bloße Schweigen einiger Zeugen doch kein Beweis gegen die Echtheit ist, wo andere Zeugen ausdrücklich für die Echtheit einstehen“ S. 36). Die positiven innern Grundsätze erhalten folgende Fassung: eine sicher falsche Lesart ist auch, wenn sie gut bezeugt ist, aufzugeben; zu bevorzugen ist die schwierigere Lesart sowie jene, die mit dem Stile des hl. Schriftstellers oder mit dem Kontext übereinstimmt, aber nicht jene, die durch eine Parallele entstanden sein dürfte.

Zur Bewertung von *Harnack* wäre zu beachten, daß sich jüngst H. J. Vogels in scharf ablehnender Weise gegen ihn ausgesprochen hat (Novum Test. graece VII; angeführt oben S. 583). — Ob es nicht besser wäre, von der Glaubwürdigkeit (axiopistia p. 11) des hl. Schriftstellers bei der Textkritik überhaupt nicht zu reden? — Der Verfasser versteht es, seine Grundsätze durch passend gewählte Beispiele zu erläutern. Es sei hier verwiesen auf Augustins Werk De consensu evangelistarum 3,7, 29, ML 34, 1174 s., wo der Heilige zeigt, daß ihm der Grundsatz, nach dem die schwierigere Lesart zu bevorzugen sei, wohl bekannt sei. Da die Textkritik vielfach den Anspruch erhebt, eine durchaus neue

Wissenschaft zu sein, so wäre es doppelt nützlich nachzuweisen, daß ihre Grundzüge den Vätern nicht unbekannt waren. — Ob Formen wie Sodenius, Westcottius sich empfehlen?

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

**Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament** von *Joseph Sickenberger*—Breslau. Freiburg, Herder, 1920. XV + 166 S. Kl. 8°. Kart. M 5.60 und Zuschläge.

Da die erste Auflage dieses handlichen, klaren und wissenschaftlichen Schulbuches in dieser Zeitschrift 40 (1916) 750—54 eine eingehende Würdigung fand, so sei hier nur auf die Neuauflage verwiesen. Der so belesene Redakteur des neutestamentlichen Teiles der Biblischen Zeitschrift, deren Verzögerung durch die bekannten Mißstände im Buchgewerbe sehr zu beklagen ist, hat die neuere Forschung selbstredend berücksichtigt, wenn er auch in den Literaturangaben sich mit Recht eine weise Mäßigung auferlegen mußte. Abgeändert ist die Chronologie des hl. Paulus in der Weise, „daß die Ereignisse vor 56 . . um ein Jahr früher angesetzt“ werden. Leider hat er seine Stellungnahme zur Zweiquellentheorie, über welche der erwähnten Besprechung im folgenden Jahrgange 41 (1917) 131 eine erklärende Berichtigung beigegeben wurde, kaum abgeändert. Sehr zu wünschen wäre es gewesen, wenn die Streitfrage über den Ort, wo der Philipperbrief entstand, Erwähnung gefunden hätte (vgl. *M. Meinertz* im Bonner N. T.); die S. 128 erwähnten Gründe „nötigen“ keineswegs „die römische Gefangenschaft als Abfassungszeit anzunehmen“.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Eine recht brauchbare Ausgabe der Verfassungsparagraphen des deutschen Reiches liegt vor in dem Buche: „**Die Verfassung des deutschen Reiches vom 11. August 1919.** Zusammengestellt und eingeleitet von Dr. *Godehard Jos. Ebers*, Universitätsprofessor in Köln. Berlin 1919, Dumber. VIII u. 119 S.“. Der Verf. hat nämlich in demselben zusammengestellt „in vergleichender Gegenüberstellung“ den ursprünglichen Regierungsentwurf, dann die beiden vom Verfassungsausschuß der Nationalversammlung in erster und in zweiter Lesung angenommenen Entwürfe, sowie den endgiltig von der Nationalversammlung angenommenen Text. Im Anhang findet sich auch der bekanntlich von Dr. *Preuß* stammende Vorentwurf. Ein Vergleich dieser Entwürfe ist na-

türlich in mehrfacher Hinsicht lehrreich. Besonders brauchbar wird die Ausgabe durch das Sachregister, das die gesuchten Gesetzesbestimmungen leicht auffindbar macht.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

**Der Christ im betrachtenden Gebete.** Von *A. Lehmkuhl S. J.* Durchgearbeitet und vermehrt von *Konrad Kirch S. J.* 1. Band: Advent- und Weihnachtszeit (Freiburg. Herder, 1919).

Mit 80 Jahren ging der weltbekannte Moralist P. *Lehmkuhl* daran, ein vierbändiges Betrachtungsbuch zu schreiben. Bereits im Jahre 1916 erschien es. Zwei Jahre später, 23. Juni 1918, starb der fromme Verfasser nach einem tugendreichen Arbeitsleben. — Sein Alterswerk ist ein einfaches, schlichtes und frommes Buch und findet vielleicht gerade darum viele Freunde. Soeben erscheint die 3. und 4. Auflage, auf Wunsch des heimgegangenen Verfassers besonders nach der sprachlichen Seite hin gehörig durchgearbeitet und besorgt von dem bekannten Historiker *Konrad Kirch*.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

**Ich bin der Weinstock, Ihr seid die Rebzweige.** Erwägungen zu Füssen des Tabernakels von P. *Benedikt Baur*, Benediktiner der Erzabtei Beuron. Kempten 1920, Kösel. 428 S.

Unter ausgiebiger Verwertung der hl. Schrift sowie der Väter hat der Verfasser es verstanden, die zum Teil so schwierige „Theologie des hhl. Altarssakramentes“ wenigstens in den Hauptzügen in klarer, allen verständlicher Form darzulegen. Wenn wir einen Wunsch aussprechen dürfen, so ist es der: der hochw. Verf. sollte doch nicht „die eingehendere Verwertung“ der hier vorgelegten Wahrheiten für das christliche Leben dem Leser überlassen. Gerade weil die Betrachtungen auch für Laien berechnet sind, wären eingehende Anwendungen äußerst wertvoll.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

# Analekten

**W. Wilbrands Vorwürfe gegen die neutestamentliche Bibelforschung.**

Zu Ende des Vorjahres 1919 hat Dr. *W. Wilbrand*, Geistlicher Oberlehrer und Religionslehrer am bischöflichen Gymnasium in Gaesdonk, im protestantischen Verlage von J. C. B. Mohr zu Tübingen eine Schrift veröffentlicht: „Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen" (V 212 S. gr. 8°. M 5.75 + 75%). Sie zerfällt, wie schon im Untertitel angedeutet wird, in zwei Teile: „Fragen religiöser Erziehung und wissenschaftlicher Belehrung". Im ersten gibt der Verf., der auch aus einer reichen Erfahrung als Feldgeistlicher schöpfen kann, uns manche Belege für die so bedauerliche Erscheinung, daß gar viele gebildete Katholiken unserer heiligen Religion entfremdet werden. Den unmittelbaren Grund hiefür findet er in manchen Mängeln, die dem Religionsunterricht, wie er heute vielfach an den Mittelschulen erteilt wird, anhaften. *W.* gibt nun gute, wenn auch nicht durchwegs neue Aufschlüsse über die Ursachen dieser so traurigen Wahrheit und fügt praktische Vorschläge zur Abhilfe bei. Allein schon hier tritt der krankhaft pessimistische Standpunkt des V. in gar mancher irrigen und übertriebenen Behauptung zutage. Namentlich muß dagegen Einsprache erhoben werden, daß die gegenwärtig übliche Art des Religionsunterrichtes und der Stand der Religionslehrer als solcher in ungerechter Weise herabgesetzt werden. Indes können diese sowie alle Priester, die mit Studenten zu tun haben, manche gute Anregungen dem Buche entnehmen. Allein der eigentliche Grund, warum der Unterricht unserer Mittelschüler gar so mangelhaft ist, liegt nach *W.* viel tiefer. Wie im 2. Teile ausgeführt wird, versagten unsere Religionslehrer deswegen, weil die katholischen Theologieprofessoren versagt haben; im heutigen Stande der katholischen Wissenschaft liegt nach *W.* die eigentliche Wurzel des Übels. „Daß der Religionslehrer", so liest man im Schlußwort S. 202,

„mit den ihm zu Gebote stehenden Hilfsmitteln einen den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden apologetischen Unterricht nicht zu geben vermag, entspricht leider den Tatsachen; aber dafür darf ihm grundsätzlich die Schuld nicht aufgebürdet werden. Nicht er hat in dieser Beziehung versagt; wirklich versagt hat unsere apologetische Fachtheologie... Ihr fehlt es vielfach an wissenschaftlichem Geist; sie liefert uns untaugliche Beweise; sie wird dem Standpunkt des Gegners nicht gerecht; sie drückt sich nur zu oft und gern an den Problemen vorbei; ihre ‚Lösungen' stellen sich bei objektiver Prüfung nicht selten als Ausflüchte und Vertuschungsversuche dar". Man möchte darnach meinen, daß die Hauptschuld am Untergang unseres edlen Nachwuchses die Apologeten trügen. Allein schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis S. V belehrt den Leser des Buches, daß die katholische Bibelforschung der eigentliche Sündenbock ist, und daß namentlich die Neutestamentler es sind, denen der Tadel gilt. Doch dürfte auch der Dogmatiker im Abschnitt „Die Dogmenentwickelung" Anlaß finden, lautesten Widerspruch zu erheben.

Was hier und sonst geboten wird betreffs der reinlichen „Scheidung von Glauben und Wissen", ist nichts anders als ein Grundgedanke des Modernismus, der freilich alle Bibelschwierigkeiten leicht abfertigt mit der Erklärung, etwas könne zugleich geschichtlich falsch und theologisch wahr sein. „Die katholische Religion ist nicht in erster Linie ein klares und durchsichtiges Gedankengebilde für den Verstand, somit ein Wissen, sondern sie ist wesentlich Gottesglaube, wie ihn Jesus vermittelt hat" S. 60, vgl. S. 14. 72. Was S. 204 zur Abwehr dieses Vorwurfes gesagt wird, ist nicht geeignet, die Anschuldigung zu entkräften.

Am Schlusse will *W.* S. 205 „den Fachtheologen die Aufgabe zuschieben, die erforderlichen Beweise zu erbringen. Allein," so fügt er bei, „ich fürchte, unter den von mir aufgestellten Bedingungen [gemeint ist eine rein historische Kritik S. 72] sind sie überhaupt nicht imstande, diese Beweise zu führen".

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei auf die Klarlegung des des Verf. S. 66 verwiesen: „Es handelt sich in den folgenden Darlegungen zumeist um B e w e i s e, die deshalb nicht überzeugend wirken, weil bestimmten unerläßlichen wissenschaftlichen Anforderungen nicht genügt ist. Wollte man daraus gegen mich die Folgerung ziehen, daß ich die Sache selbst bestreite, so muß ich diese Folgerung entschieden ablehnen". Dementsprechend sagt er in den Schlußworten S. 205: „Ich habe einen sehr wesentlichen Teil unserer bisherigen apologetischen Arbeit kritisch beleuchtet und gezeigt, wie weit die Leistungen in bezug auf Wissenschaftlichkeit hinter den eigenen grundsätzlichen Forderungen unserer Apologeten zurückbleiben".

Nun ist *W.s* Buch bereits vielfach sehr ungünstig besprochen worden. *St. v. Dunin-Borkowski* brachte in den Stimmen der Zeit 98 (1920 I) 520—24 eine zutreffende sachliche Widerlegung. — Prof. *Adam* in Tübingen hat daselbst in der Theologischen Quartalschrift 101 (1920) 105—8 die Frage von der dogmatisch-apologetischen Seite besprochen und die Stellungnahme zu den Voraussetzungen unseres Glaubens geprüft. — *G. Reinhold* ist im Allgem. Literaturblatt der Leo-Gesellschaft 29 (1920) 5 mit scharfen Vorwürfen gegen das Buch hervorgetreten, welches „nicht so sehr der Besprechung als vielmehr einer energischen Zurückweisung bedarf". — Im Pharus 11 (1920) 444 f hat Dr. *Hoffmann* seine ablehnende Beurteilung mit den Worten geschlossen: „Wir sind überzeugt, daß die Theologen, wahrscheinlich auch die kirchlichen Behörden, sich mit verschiedenen Behauptungen *W.s* beschäftigen werden; dann werden auch die Religionslehrer zu dem Buche endgültig Stellung nehmen". — In einer Besprechung von ungewöhnlichem Umfange ist *Max Meinertz* in der Theologischen Revue 19 (1920) 94—106 auf den Kampfplatz getreten, um in sorgsamer Einzeluntersuchung die Vorwürfe zu lösen, welche gegen die neutestamentliche Forschung erhoben werden. — Dem gleichen Zwecke sollen die folgenden Zeilen dienen. Es wird sich zeigen, daß der Vorwurf, der gegen die Theologen erhoben wird, ungerechtfertigt ist, weil die üblichen Beweise zum größten Teile sich als zutreffend bewähren.

I. Die Behandlung der Bibelschwierigkeiten im Religionsunterricht. Prof. *W.* spricht es wiederholt als seine Ansicht aus, daß ein Gebildeter erst dann in der Lage ist, einen vollwertigen Glaubensakt zu setzen, wenn er alle der betreffenden Wahrheit entgegenstehenden Einwürfe zu lösen imstande ist.

„Wenn er (der katholische Religionslehrer) seinen Schülern den von ihm verlangten Beweis für die Gottheit Christi erbringen soll, dann muß er in der Lage sein, ihnen nachzuweisen, daß ganz unabhängig von irgend einer christlichen Glaubenswahrheit sich mit rein wissenschaftlichen Mitteln als unzweifelhafte Tatsache feststellen läßt, daß die Evangelien die Feuerprobe der Kritik gut bestanden haben, daß ihre historische Glaubwürdigkeit durch keine neuzeitliche Kritik hat erschüttert werden können". S. 72. Auf S. 195 spricht *W.* von der bekannten Schwierigkeit, daß Jesus nach Mk 3,21 von „den Seinen" für geistesgestört gehalten wurde und folgert: „Es trifft keineswegs zu, daß sich die Gottheit Christi ohne eine sehr genaue und gewissenhafte Berücksichtigung unserer Mkstelle beweisen läßt. Die Stelle gehört unbedingt in die Voraussetzungen dieses Beweises hinein. Sie ist nämlich zu behandeln bei der Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit unserer Evangelien".

Gegen diese Behauptung möchte ich 3 Gesichtspunkte geltend machen.

1. Diese Forderung wird dem Charakter unserer hl. Religion als Offenbarungsreligion nicht gerecht. Wir nehmen ja die Wahrheiten derselben an „nicht wegen ihrer inneren Evidenz“, sondern auf Grund des tatsächlich vorliegenden und in sich untrüglichen Zeugnisses des allwissenden und wahrhaftigen Gottes. Mit der klaren Erkenntnis dieser „praeambula fidei“ sind alle Gegengründe schon in der Tat widerlegt. Dieser Beweis kann, wie unten S. 613 gezeigt wird, in durchschlagender Weise geführt werden, ohne daß alle Einwürfe in rein historisch kritischer Weise gelöst werden; es wäre ein erkenntnistheoretischer Irrtum, wollte man dies in Abrede stellen.

Wenn man die hier erhobene Forderung als zu Recht bestehend anerkennen würde, müßte man folgerichtig selbst die Gegner des Herrn im jüdischen Synedrium rechtfertigen. Ihnen lagen ja jene Aussprüche des Rabbi von Nazareth vor, in denen er sich als den wesensgleichen Sohn Gottes hinstellte, mit dem „Hochgepriesenen“ gleicher Macht sich erfreuen wollte und einst als Weltenrichter zu erscheinen in Aussicht stellte. Nun konnten sich aber Annas und Kaiphas unmöglich die Schwierigkeiten lösen, welche ihnen ihr reiner monotheistischer Gottesbegriff bot, also — so müßte man schließen — war ihr „blasphemavit“ nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten. — Das Johannesevangelium zeigt uns aber genau, wie Jesus derlei Einwürfe behandelte: er verweist auf seine durch die Wundergabe bewiesene göttliche Sendung, mit der auch seine Lehre die volle Bestätigung erhielt (5,36; 8,54; 10,25. 32. 37; 11,42; 12,37).

Somit ist es die erste Aufgabe des Religionsunterrichtes, die Grundpfeiler der Religion hervortreten zu lassen und zu zeigen, wie die Kirche nach der Darlegung des Vatikanums (s. 3 c. 3 *Denzinger*[10] n. 1794) die Wahrheit in voller Sicherheit besitzt, ja durch ihre Ausbreitung und Heiligkeit, durch ihre Einheit und Erhaltung in sich den untrüglichen Beweis ihrer göttlichen Wahrheit birgt. Je mehr dies dem jugendlichen Gemüte in anschaulicher, begeisterter Darstellung immer wieder zum Bewußtsein gebracht wird, desto gründlicher werden alle Zweifel im Keime erstickt. Im Gebiete der christlichen Offenbarung kommt dem pythagoräischen: „αὐτὸς ἔφα“ die vollste Berechtigung zu. Niemals wird man dann bei einer späteren Überprüfung dieser Voraussetzungen versetzt „in die Lage des Baumeisters, der aus einzelnen Steinen ein starkes Haus bauen soll, bei näherer Prüfung aber sieht, daß die einzelnen Steine schlecht sind“ (S. 88). Ein derartiges Vorgehen wird sich an der Mittelschule umsomehr emp-

fehlen, als nicht nur vielfach die Zeit fehlt, alle Schwierigkeiten durchzunehmen, sondern auch das Verständnis für die einzelnen Einwürfe, die aus Philologie, Zeitgeschichte und Naturwissenschaften erhoben werden, erst mühsam geschaffen werden müßte.

2. Es wird sich sehr empfehlen, im Religionsunterrichte von jenem Grundsatz einen ausgiebigen Gebrauch zu machen, den Leo XIII im Rundschreiben „Providentissimus Deus" n. 33 ausspricht: gar viele Einwürfe gegen die Bibel haben sich von selbst gelöst: „Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam iactata, quae nunc utpote inania, penitus obsolevere".

Es ist hier nicht der Ort, diesen Gedanken in der Weise auszuführen, wie ich ihn wiederholt als Gastredner in Studentenkongregationen vorzulegen Gelegenheit hatte. Prachtnummern von heutzutage veralteten Bibelschwierigkeiten, die einst als unlöslich angestaunt wurden, bieten fürs Alte Testament Wellhausens Theorie und der Bibel-Babelstreit, die Königsnamen 'Amraphel, Sargon und Balthasar, die ägyptischen Kamele Abrahams und die Beschreibung der Stadt Susa Esth 1. Aus dem N. T. sind z. B. die Schwierigkeiten, welche bis vor kurzem die Namen Quirinius und Lysanias (Lk 2,2; 3,1) boten, durch Inschriftenfunde geradezu herrlich gelöst worden. Man treibe nur keine Vogel-Strauß-Politik und gestehe offen ein, daß wir manche Einwürfe heute noch nicht direkt lösen können; man zeige aber zugleich, wie sie lediglich auf unserer mangelhaften Erkenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Bibel beruhen und wie sie darum keineswegs die siegesfrohe Zuversicht im Hinblick auf den weltüberwindenden Glauben uns rauben können.

Es reihen sich die in Frage kommenden Urteile wie folgt aneinander:
1. Wenn der unendlich weise und wahrhafte Gott, von dessen Dasein die Natur mir eine volle Sicherheit bietet, tatsächlich etwas geoffenbart hat, so muß es wahr sein und somit muß ich es für wahr halten.

2. Die Evangelien sind, rein geschichtlich betrachtet, als Werke von unparteiischen Augenzeugen gut beglaubigte Schriften, denen eine geschichtliche Glaubwürdigkeit im allgemeinen zukommt; einzelne Irrtümer und Mißverständnisse könnten diese ihnen ebensosowenig nehmen wie anderen Geschichtsquellen.

3. Die Hauptperson der Evangelien, Jesus von Nazareth, hat durch ihre Wunder und besonders durch die im voraus verkündete Auferstehung sich als Gottesgesandten erwiesen; also sind die Aussprüche Christi, wenigstens was ihre Grundzüge betrifft, als von Gott verkündet anzunehmen.

4. Jesus hat sich selbst wiederholt und in klarster Weise die Gottheit zugeschrieben, ja er ist gerade auf Grund seines Selbst-

erkenntnisses verurteilt und getötet worden; er ist also wahrer Gott (vgl. Rom 1,3).

5. Somit ist seine ganze Lehre, wie er sie verkündete und wie er sie seiner Kirche übergeben hat und durch seinen Bestand rein bewahren will, als wahr zu glauben.

6. In der Kirchenlehre findet sich seit den ältesten Zeiten die feste Überzeugung, daß die hl. Schrift in ihrer ursprünglichen Form von jedem Irrtum frei ist; sie ist somit als wahr anzunehmen.

7. Also obliegt mir die Pflicht, auch in jenen Stellen, an denen ich eine heute noch ungelöste Schwierigkeit finde, mir das Urteil zu bilden, daß auch hier kein eigentlicher Irrtum vorliegt. Ich habe somit anzunehmen, daß der Einwurf früher oder später (vielleicht allerdings erst an dem 1 Kor 4,5 angegebenen Zeitpunkte) eine volle Lösung finden wird. — Somit ist *W.* im Irrtum, wenn er Punkt 7 schon vor Punkt 4 ansetzen will.

3. Keineswegs darf endlich im Jugendunterricht jener sehr richtige Gedanke übersehen werden, welchen *Alban Stolz* unter dem Stichworte: „es gibt Ketzereien des Willens" vorgelegt hat. Vielfach haben die Glaubensschwierigkeiten ihren eigentlichen Nährboden nicht im Verstande, sondern im Willen. Der am Scheideweg stehende Jüngling redet sich mit künstlichen Mitteln ein, es stehe schlecht um die Kirche, um die Bibel oder gar ums Dasein Gottes, weil er tatsächlich die Lehre der Kirche nicht befolgen will, weil er das Dasein des gerechten und allwissenden Richters fürchtet. Sobald aber in einer Mission oder bei Exerzitien mit den Anforderungen des Sittengesetzes Ernst gemacht wird und Gottes Gnade den Wankenden zu einer ehrlichen Beicht veranlaßt, so hören die Glaubensschwierigkeiten auf. Es bewahrheitet sich eben das Wort des Herrn Joh 7,17: „Wenn jemand den Willen [meines Vaters] tun will, dann wird er von der Lehre erkennen, ob sie von Gott ist oder ich aus mir selber spreche". Hier heißt es, durch Pflege der Sittenreinheit, durch Kongregationen und Exerzitien die Jugend zu retten auch vor den Schwierigkeiten des Glaubens. *W.* hat über die Jugendseelsorge schöne Anweisungen vorgelegt; hier wäre eine kleine Ergänzung am Platze.

II. „Der Religionsunterricht und die biblische Literatur". Unter diesem Titel wird S. 76—80 über die Rückständigkeit Klage geführt, welche die katholischen Bibelforscher sich angeblich zu Schulden kommen ließen. Dabei wird die Untersuchung auf ein spezielles Gebiet beschränkt und die Frage gestellt: „Ist für den Religionslehrer, bei dem es liegt, sich über eine exegetische Frage in den Evangelien gründlich zu unterrichten, von seiten der katholischen Bibelwissenschaft hinreichend gesorgt?"

Die Antwort kann nur ein rundes ‚Nein‘ sein". Zur Begründung desselben wird im Anschluß an *B. Heigl*, Die 4 Evangelien (Freiburg 1916) auf die beschränkte Liste unserer Gesamtkommentare zu den Evangelien verwiesen, die nur die Namen *Bisping*, *Schegg-Haneberg*, *Schanz*, *Pölzl*, *Knabenbauer*, [*Dausch*]-*Tillmann* enthält; der Vergleich mit den Protestanten falle ganz zu unseren Ungunsten aus. — Hiezu ist zu bemerken, daß die Aufzählung nicht ohne Lücken ist. Es fehlt der ganz brauchbare Miniaturkommentar zum ganzen N. T. von *Dimmler* (München-Gladbach 1911—14) der gerade Studenten recht nützlich ist. Zu dem, „was wir an brauchbaren Kommentaren besitzen", gehören auch die Erklärungen der einzelnen Evangelien, so Mt von *J. Niglutsch* (Bozen [3]1912), Mk von *J. Seisenberger* (Regensburg 1905), Lukas von *R. Rietzler* (Brixen 1900), Johannes von *J. Belser* (Freiburg 1905). Man vergesse nicht das noch heute vorzügliche Werk von *Loch* und *Reischl* (Neuauflage 1885), das Biblische Handbuch von *Schuster-Holzammer* (II 7. Aufl. von *J. Schäfer*, Freiburg 1910), das Leben Jesu von *Grimm-Zahn*, die Erklärung der Leidensgeschichte des Herrn von *J. Belser* ([2]Freiburg 1913), sowie der Parabeln ([3]Innsbruck 1909) und Wunder (I[2] Innsbruck 1907) von *L. Fonck*. — Hiebei möge erinnert werden, daß *W*. von den neutestamentlichen Einleitungswerken nur *B. Heigl* anführt. Weit bessere Dienste hätten ihm geleistet *Rud. Cornely*, bes. mit dem größeren Werk ([2]Paris 1897) und *J. Belser*, Einleitung ins N. T. ([2]Freiburg 1906) sowie *Schäfer-Meinertz* (Paderborn 1913).

Weiter klagt *W*. über den Mangel an volkstümlichen Darstellungen auf diesem Gebiete. Den protestantischen Sammlungen „Göschen", „Aus Natur und Geisteswelt", „Wissenschaft und Bildung", welche auch neutest. Bändchen enthalten, steht bei uns nur die Sammlung *Kösel* gegenüber, die bisher keine biblischen Fragen behandelt hat. Den liberalen „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern" und den im gläubigen Sinne gehaltenen „Biblischen Zeit- und Streitfragen" entsprechen nur unsere „Biblischen Zeitfragen". — Ohne zu erwähnen, daß die vorgenannten Serienwerke recht mißlungene Stücke enthalten, wird gerade die trocken gehaltene Monographie über den hl. Paulus, ein unvollendetes „opus posthumum" des greisen *F. Pölzl* herausgegriffen und abgeurteilt. Man wird dieses Vorgehen kaum als billig bezeichnen können. Nicht erwähnt sind unsere reichhaltigen 3 Sammlungen von wissenschaftlichen Monographien aus der Bibelkunde, die „Biblischen Studien", sowie die „Alttestamentlichen —" und „Neutestamentlichen Abhandlungen". Sie sind an Inhalt und Umfang durchaus ebenbürtig den protestantischen Se-

rienwerken: „Beihefte zur Zeitschrift für alttest. Wissenschaft", „Beiträge zur Wissenschaft vom A. T.", „Forschungen zur Religion u. Literatur des A. und N. T.", „Forschungen zum N. T." und der auch kirchengeschichtliche Arbeiten bringenden Sammlung: „Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie".

Auch darüber ist *W.* ungehalten, daß wir Katholiken auf die Textausgaben unserer Gegner angewiesen sind (S. 186 A. 3). Dazu ist zu bemerken, daß für diese Arbeiten nicht nur Studium und Fleiß gehört, sondern auch Geld und Wagemut eines Verlegers. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn die bahnbrechenden Ausgaben dort erscheinen, wo der „nervus rerum" reichlicher vorhanden ist. Wir begreifen es, daß der Jude *Ginsburg* seine Textausgabe machen konnte, daß das Septuaginta-Unternehmen von Cambridge fundiert wurde, desgleichen die Vulgata-Ausgabe von *Wordsworth-White.* Wohl konnte *Hermann von Soden* sein großartiges und doch — wie man immer mehr einsieht — mißglücktes Unternehmen wagen, da ihm eine Million Mark zur Verfügung stand. Es läßt sich verstehen, warum *Nestles* Ausgabe so billig war, da die Württembergische Bibelgesellschaft sie übernahm. Nun ist *H. J. Vogels* als Retter auf dem Plan erschienen und nur der Krieg hat es verhindert, daß Pfarrer *J. Denk* das noch nicht ersetzte Werk des Benediktiners *Sabatier* völlig erneuert herausgeben kann.

Hier sei auch der Polemik gedacht, welche der Verf. in einem ganzen Kapitel S. 66—76 unter dem irreführenden Titel „Die Stellung des kath. Religionslehrers zur Bibelkritik" gegen das populäre Werk „Moderne Bibelfragen" meines verehrten Lehrers *L. Fonck* unternimmt. Daß in 4 Reden, welche vor einem weitern Kreis von Zuhörern gehalten wurden, auf wissenschaftliche Erörterungen nicht eingegangen und über wichtige Fragen rasch „abgeurteilt wird", darf nicht wundernehmen, ebensowenig, daß der Verf. von Literaturangaben und gelehrten Anmerkungen Abstand genommen hat. Sogar der buchhändlerische „Waschzettel" wird gegen *L. Fonck* ausgeschlachtet. Man findet die wissenschaftliche Begründung in seinen Werken: „Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren" (Innsbruck 1905) und „Die Wunder des Herrn" I[2] (Innsbruck 1907). Wir „müssen" also keineswegs „gestehen, daß Arbeiten, wie *Fonck* und seine Richtung uns bieten, uns wissenschaftlich nicht fördern, sondern die rechte Erkenntnis verbauen" S. 75. Also stets dasselbe Vorgehen — auf seiten der Protestanten Wissenschaft und Fortschritt, bei unsern katholischen Theologen Unzulänglichkeit und Rückschritt.

Es sei aber noch auf einen Grund verwiesen, welcher manchen Mangel unserer biblischen Literatur verschuldet, der sich gerade

gegenüber den guten katholischen Werken aus Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte und Kirchenrecht öfters fühlbar macht. Er liegt in der schier unabsehbaren Ausdehnung der biblischen Hilfswissenschaften. Was müßte nur ein Neutestamentler außerhalb seines eigentlichen Faches für Kenntnisse sich erwerben? Zunächst sollte er das Alte Testament gründlich verstehen, sodann müßte er bewandert sein ebenso in der griechischen Philologie, wie in den semitischen Sprachen; er müßte die Geschichte des Morgenlandes ebenso kennen wie die des Hellenismus und des römischen Kaiserreiches und zwar — wegen der Väterexegese — zum Teil bis tief in die byzantinische Periode hinein. Natürlich kann er nicht der geschichtlichen Hilfswissenschaften entbehren, der Chronologie, Epigraphik, Münzenkunde. Er soll sich ins geheimnisvolle Dunkel der rabbinischen Literatur wagen, er soll zudem vertraut sein mit der biblischen Geographie und der Naturgeschichte aller drei Reiche. Will er an einzelne Fragen herantreten, hat er wieder anderswo anzuklopfen, z. B. für die Frage nach dem Geburts- und Todesdatum Christi bei der Astronomie. Man vergesse nicht, welch lange Vorbildung aus anderen Fächern (Dogmatik, Moral, Kirchenrecht) von ihm gefordert wird, in denen er sich auch später fortbilden muß, sowie daß er als katholischer Priester seines heiligen Amtes zu walten hat. Bedenken wir dann, wie die Protestanten mehr Lehranstalten mit vielfach doppelt besetzten Bibelprofessuren zur Verfügung haben und wie bei ihnen nicht die besten Kräfte mitten in der vollen Schaffenskraft der Bibelforschung entrissen werden, um des kirchlichen Hirtenamtes zu walten oder der Erziehung der künftigen Priester sich zu weihen.

III. Die Johanneische Frage. Besonders unglücklich dargestellt ist „Das Verhältnis der Synoptiker zu Johannes" S. 89—101. Von den behandelten 8 Punkten betreffen 4 die „erhebliche Verschiedenheit in der Darstellung des äußern Lebensganges Jesu" (S. 89), ein fünfter bespricht die Eigenart der im 4. Evangelium berichteten Reden des Herrn, worauf 6. etwas gegen „die vortreffliche äußere Bezeugung der Urheberschaft des Apostels Johannes" gesagt wird; anhangsweise wird 7. auf eine Einzelheit und 8. „auf die Bedeutung der johanneischen Frage" S. 100 verwiesen. Nun hätte man erwartet, *W.* würde die an 6. Stelle besprochene Echtheitsfrage an die Spitze stellen, weil die in ihr gebotene geschichtliche Untersuchung hier das entscheidende Wort zu sprechen hat. Wenn es nämlich feststeht, daß niemand anderer als der Zebedäussohn Johannes das vierte Evangelium verfaßt hat und wenn somit die Echtheit desselben ebenso sicher ist wie die der Synoptiker, dann haben wir uns wohl oder übel dazu zu verstehen, die Berichte der wahrheitsliebenden Augenzeugen auszu-

gleichen. Nun ist es völlig unrichtig, daß als „Hauptzeuge in unserer Frage der Kirchenschriftsteller Irenäus auftritt“ S. 97. Aus den Einleitungswerken von *Cornely-Hagen, Gutjahr, Belser, Schäfer-Meinertz, Hilber* wäre zu ersehen gewesen, daß wir ein mindestens 40 Jahre älteres Zeugnis aus der Feder des Papias besitzen, welches das 4. Evangelium jenem Johannes zuschreibt, von dem in seinem 21. Kapitel die Rede ist. Man mag über den Bischof von Hierapolis und seine geistige Begabung noch so verächtlich denken, das eine läßt sich nicht abstreiten, daß er von seinem Lehrer Johannes eine doppelte Wahrheit zu erzählen imstande war: er hat ein Evangelium geschrieben und dasselbe noch zu seinen Lebzeiten der Kirche übergeben. Darum ist es nicht nötig, hier auf die Einwürfe einzugehen, welche *W.* gegen Irenäus und seinen Verteidiger *F. Tillmann* erhebt.

2. Unrichtig ist ferner, daß ein Widerspruch besteht betreff des „Beginnes der Wirksamkeit Jesu“, „seiner öffentlichen Tätigkeit“ (S. 89): Mk 1,14 u. Mt 4,12 sollen denselben versetzen in die Zeit nach der Verhaftung des Vorläufers, während Johannes ihn derselben vorausgehen läßt (3,23 f). — Allein die Mk-Worte handeln nur vom Beginn der galiläischen Reichspredigt. Man bewundere vielmehr das feine schriftstellerische Geschick, mit dem Johannes verhüten will, daß seine Vorgänger falsch verstanden werden. Er bemerkt, daß der Predigttätigkeit in Galiläa eine etwa 8monatliche (4,35) Vorbereitung in Judäa vorausgegangen ist — für Galiläa wird ausdrücklich 2,12; 4,43 die Angabe der Synoptiker bestätigt. Es liegt also keineswegs „eine doppelte Überlieferung vor“, sondern ein doppeltes, genau zu unterscheidendes Ereignis. Vgl. *Knabenbauer* Jo[2] 164.

3. Über Ort und Zeit der Predigt [Jesu] sei „sicher und feststehend das, daß nach den Synoptikern Jesu Wirksamkeit ausdrücklich ... auf Galiläa beschränkt und auf ein Jahr begrenzt wird“ (S. 91); nach Johannes lehrte aber der Herr öfters in Jerusalem und seine Tätigkeit umfaßte mindestens zwei Jahre (mitten in sie hinein fällt ja ein Osterfest 6,4). — Dagegen ist zu sagen: a) die Synoptiker grenzen weder den Schauplatz noch die Dauer der Predigt des Herrn ausdrücklich in der angegebenen Weise ab (auch die Prophetenstelle Lc 4,19 enthält nichts). — b) Sie bringen Andeutungen, daß Jesus länger als ein Jahr gepredigt hat (Mk 6,39 weist sicher, Lk 6,1 wahrscheinlich auf ein Ostern mitten im Wirken des Herrn hin). c) Ebenso finden sich bei ihnen Andeutungen, daß Jesus auch außerhalb von Galiläa gepredigt hat (13,31 kann auch in Peraea gesprochen worden sein). S. 93 erklärt *W.*, „mit Rücksicht darauf, daß die Synoptiker nichts

darüber berichten, daß Jesus häufiger in Jerusalem war", würde er zur Erklärung des Wortes Mt 23,37 = Lk 13,34, „Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln", es „in Kauf nehmen, daß dann die Synoptiker über die letzte Zeit des Lebens Jesu in ihren Zeitangaben ungenau berichtet hätten". Sieht dieses Vorgehen nicht wie eine „petitio principii" aus?

4. Es folgt „ein dritter, greifbarer Unterschied ... in der Schilderung des Gastmahles in Bethanien". Wir wissen, daß die synoptischen Berichte (Mt 26,6—13 Mk 14,3—9) sich von dem des hl. Johannes (12,1—8) in 5 Punkten unterscheiden. Diese betreffen: a) die Zeit (nach Mt 26,2 war es 2 Tage vor Ostern, Jo 12,1 sind es noch 6 Tage bis dorthin); b) den Ort (Haus Simons des Aussätzigen, „bei Johannes jedenfalls [!] im Hause des Lazarus" [der 12,2 nur als einer der mit zu Tische liegenden eingeführt wird]; c) die salbende Frau („bei Mk ist das Weib namenlos, bei Jo Maria"); d) die Salbung (Haupt: Füße); e) der Widerspruch wird nach den Synoptikern von „einigen" „den Jüngern" erhoben, während Jo ihn nur dem Judas zuschreibt. — Nun möchte man meinen, man wäre seit *Augustinus* (De consensu ev. 2,24,56; 65,125 ML 14,1104. 1137) sich bewußt, daß ein zu einem Bericht neu hinzutretender Nebenumstand nicht einen Widerspruch mit sich bringt. Man könnte denken, Johannes glaubte sich der Mühe enthoben, den bereits allbekannten Namen des Gastgebers und die an jedem Gaste übliche (Lc 7,46) Salbung des Hauptes noch einmal zu erzählen. So bleibt nur noch der erste Einwurf zu lösen. Hier wäre nun zu beachten, daß die Zeitbestimmung „zwei Tage vor Ostern" bei Mt 26,2 sowohl als bei Mk 14,1 sich nicht unmittelbar auf das Mahl, sondern nur auf die zuvor berichtete Sitzung der Ratsherrn bezieht. Daß die Mahlzeit von Bethanien nicht vor ihr, sondern erst nachher erzählt wird, pflegt bekanntermaßen erklärt zu werden durch die sachliche Anordnung, nach der sie mit dem Verrate des Judas verknüpft wird. *W.* wendet dagegen ein: „um es abschließend zu sagen, vom Standpunkte des kritischen Historikers aus habe ich kein Recht, die Berichte der Synoptiker und des Johannes zu harmonisieren. Wie in anderen Fällen liegen auch hier verschiedene [sollte heißen: widersprechende] Berichte vor: das anzuerkennen verlangt vom Historiker die Wahrhaftigkeit". — Hat nun wirklich der Historiker in dieser Weise Stellung zu nehmen? Nein, er hat 3 andere Pflichten zu erfüllen. a) Zunächst müßte er nachweisen, daß die 2 angeblich so verschiedenen Berichte sich doch auf ein und dasselbe Ereignis beziehen — sonst würde er ja den Widerspruch auf Grund einer unbewiesenen Voraussetzung annehmen.

Hier sind nun freilich die Erklärer etwas eilfertig. Meines Erachtens wird der Beweis dafür, daß wir nicht zwei Mahlzeiten, sondern nur eine anzunehmen haben, nur durch folgenden Umstand gegeben. Sowohl bei Mt—Mk als auch bei Joh wird von einer Einrede berichtet, welche gegen die Salbung vorgebracht wurde, und von einer rechtfertigenden Rede des Herrn, und beidemal decken sich Einwurf und Verteidigung inhaltlich völlig. Nun ist es aber ganz ausgeschlossen, daß, nachdem Judas 6 Tage vor Ostern vom Herrn zur Rede gestellt und sein Grund als völlig nichtig abgelehnt worden war, 4 Tage später die dem Heiland wohlgesinnten Apostel denselben Vorwurf noch einmal gewagt hätten.

b) Betrachtet der Historiker die beiden Parallelberichte vom natürlichen Gesichtspunkte aus, so muß er erklären: beide stammen von Augenzeugen, welche bereits hinlänglich ihre Glaubwürdigkeit bewiesen haben; also dürften sie auch hier treu berichtet haben und somit dürfte wohl die widersprechende Zeitangabe von den 2 Tagen anderswohin gehören. Was die Profanhistoriker zu tun pflegen mit ihren anscheinend widersprechenden Quellen, das wird doch auch dem Bibelerklärer nicht verwehrt sein. Man vergleiche z. B. das Vorgehen *Schürers* in den Fällen, wo sich ein Parallelbericht zu Josephus findet, z. B. I³ 381. 582. 631.

c) Wenn die Berichte einmal als inspiriert nachgewiesen sind, hat der Historiker die Pflicht, eine derartige Harmonisierung ohne Bedenken vorzunehmen.

5. Es lag auf der Hand, daß *W.* „den Unterschied in der Datierung des Abendmahles . . . hervorheben" (S. 95) werde. Es genüge in der bekannten Streitfrage, aus den beiden Berichten gemeinsamen Elementen die Lösung anzudeuten. Nach allen 4 Evangelisten war der Todestag des Herrn a) ein Freitag, b) ein Arbeitstag und somit nicht der Tag des großen Osterfestes. c) Diese doppelte Erkenntnis bewog fast alle neueren protestantischen Erklärer, sich nicht zur „synoptischen Chronologie" zu bekennen, welche den Tod des Herrn auf den 15. Nisan versetzt, sondern die johanneische anzunehmen, nach der er auf den 14. Nisan fällt. d) Das neutrale Wort δεῖπνον, mit dem Joannes das Abendmahl bezeichnet (13,2. 4) schließt keineswegs aus, daß an jenem Abende ein liturgisches Paschamahl gehalten wurde. e) Somit liegt die ganze Schwierigkeit nicht bei Joannes, sondern in der philologischen Erklärung des einen Ausdruckes der Synoptiker: „am ersten Tage der ungesäuerten Brote". Die Hauptstelle Mt 26,17 erklärt gut *Chwolson*, Der Tag des letzten Abendmahls ²179 f.; Mk 14,12 und Lk 22,7 enthalten eine volkstümliche Ausdrucksweise.

6. Es ist keineswegs neu, daß die Verschiedenheit der Johanneischen Reden von denen der älteren Evangelisten betont wird. Ebenso bekannt aber und völlig ausreichend ist die Lösung, welche auf den verschiedenen Zweck hinweist, den die Evangelisten vor Augen hatten. Der Alte von Ephesus brauchte keine Schrift für den Katechumenenunterricht zu verfassen wie seine Vorgänger: er schrieb ja für gereifte Christen; ihnen durfte er darum den Meister mehr nach der göttlichen Seite darstellen. Zu diesem Zwecke eigneten sich aber entschieden viel besser die Streitreden, in welche der Herr in Jerusalem mit seinen ungläubigen Gegnern verwickelt wurde. Selbstverständlich handelten diese hauptsächlich von der Person des Sprechers und ebenso klar ist es, daß sie auch in der Form sich von jenen leicht faßlichen Lehrvorträgen unterscheiden müssen, welche einst das einfache Landvolk von Galiläa anzuhören das Glück hatte. *W.* kämpft gegen *Tillmann*, der zugibt, daß in den Reden bei Joannes etwas von dessen „charakteristischer Darstellungsweise“ zu erkennen sei. Um diesen Gedanken richtig zu bewerten, müssen wir uns an zwei Wahrheiten erinnern: a) die in den Geschichtsbüchern der hl. Schrift aufgezeichneten Reden sind stets nur als Auszüge eines weit umfangreichern mündlichen Vortrages zu betrachten; b) jeder Auszug erhält die Form nicht nur vom Sprecher, sondern auch von dem, welcher die Niederschrift besorgt. Darum dürfen wir ruhig zugeben, daß der vierte Evangelist seine Eigenart in der Form, aber nur in dieser, irgendwie zu erkennen geben konnte. Wir werden darum nicht mit *W.* die Frage stellen: „Konnte er (Joannes) es denn besser sagen, als Jesus es gesagt hatte?“ S. 97.

7. Ferner berührt *W.* den von *Loisy* erhobenen Vorwurf, „daß im Johannesevangelium die Sünder und Besessenen fehlen“ (S. 99). — Letzteres ist richtig, wenn wir von Magdalena absehen, die nach Lk 8,2 = Mk 16,9 einst besessen war; allein was folgt daraus? Doch nur das eine, daß Johannes vom hl. Geiste geleitet sich das Urteil gebildet hat, daß seine Vorgänger über diesen Punkt genug berichtet haben. Was die Sünder betrifft, so hat *Loisy* übersehen, daß nach Joh 5,14 der geheilte Kranke von Bethesda ein Sünder war, daß auch Johannes vom Falle des Petrus berichtet und daß es bis heute noch nicht mit voller Sicherheit erwiesen wurde, daß die Erzählung von der Ehebrecherin unecht ist (vgl. diese Zeitschrift 40 [1916] 191—9). Somit bringt Johannes ebensoviele Belege, daß Jesus gegen die Sünder barmherzig war wie Mt u. Mk; er wird nur vom Evangelisten der Barmherzigkeit hierin übertroffen. Wo bleibt aber hier auch nur ein Schatten von einer Schwierigkeit?

8. Wenn *W.* am Schlusse die Bedeutung hervorhebt, welche der Johanneischen Frage auch für den Religionsunterricht zukommt, so geht er entschieden zu weit. Daß „die Dogmatik ihre kräftigsten Beweise für die Gottheit Christi dem Johannesevangelium entnimmt" (S. 100), ist richtig, unrichtig und längst widerlegt wäre die Annahme, daß die Synoptiker und Paulus nichts Brauchbares beisteuern. Der Religionslehrer kann somit die johanneische Frage ganz ruhig als gelöst hinstellen im Sinne jener Auffassung des „geistigen Evangeliums", welche in der Kirche von Anfang an geherrscht hat: es ist ein echtes, vollwertiges Geschichtswerk eines Augenzeugen.

IV. Die synoptische Frage. Man wird sich nicht recht klar, was *W.* auf S. 101—109 direkt bezweckt. Ich sehe nicht, ob er daran Anstoß nimmt, daß die Bibelkommission die Zweiquellentheorie, einen anscheinend gangbaren, von vielen Katholiken bereits betretenen Weg verschließt, oder ob er darüber Klage führen will, daß die Katholiken sich zu wenig an der Lösung beteiligen: „Der einzige, der etwas auf dem Gebiete der Quellenforschung leistete, war der alte treffliche *Hug*" (S. 106).. Anscheinend erst nachträglich ist dann des Werkes von *Th. Soiron* gedacht. In ihm wäre zu lesen, wie viele protestantische Forscher sich entschieden gegen diese Hypothese aussprechen. In der Besprechung von *R. Knopfs* Einleitung S. 293 dieses Jahrganges wurde eine Reihe zustimmender Äußerungen erwähnt, die das Werk *Soirons* auf Seite protestantischer Forscher gefunden hat. Weiterhin sei verwiesen auf *M. Meinertz'* gute Bemerkungen gegen die Zweiquellentheorie Sp. 99 f und dasjenige, was ich in dieser Zeitschrift 40 (1916) 751 betont habe.

V. Zur Frage über den Mk-Schluß nimmt *W.* in völlig verfehlter Weise Stellung.

1. *W.* überschätzt die Bedeutung der Frage. Er geht aus von der bekannten Anforderung, zur Glaubwürdigkeit eines Buches müsse der Nachweis erbracht werden, daß es „später keine Zusätze und Veränderungen erfahren habe" (S. 85). Daraus wird S. 111 gefolgert: „Wenn ich auf Grund der Evangelien etwas beweisen will, muß ich doch zunächst feststellen, daß mir kein wichtiges Stück aus ihnen fehlt [sollte wohl heißen: im Original gefehlt hat], muß ich mir über den Umfang des gesicherten Evangelienstoffes klar werden". Daraus folgt einmal nichts gegen die vorausgehenden 16½ Kapitel; betreffs des strittigen Mk-Schlusses ergibt sich zunächst nur das eine, daß ich, wenn ich rein geschichtlich die Sache betrachte, mir klar werden muß, ob die fragliche Perikope in die Zeit der Apostel gehört und auf einen

Augenzeugen — etwa Ariston — zurückgeht. Nun ersieht man aber aus Hebr 2,3 f, daß die Worte Mk 16,20 sehr alt sein müssen, da sie in dem sicher vor 70 geschriebenen Hebräerbrief verwertet sind (*J. van Kasteren* in Revue bibl. 11 [1902] 240—55). Vollends belanglos ist die ganze Frage für den Religionsunterricht an der Mittelschule, besondes wenn die im folgenden S. 624 erklärte Hypothese *Haneberg-Belser* erwähnt wird.

2. *W.* überschätzt die Bedeutung des hieher gehörigen Bibelkommissionsdekretes vom 26. Juni 1912 (n. 2), das er nach einer mangelhaften Übersetzung anführt. Es enthält eine Doppelfrage, die mit „Nein" beantwortet wurde. Damit ist folgendes Urteil aufgestellt: „Die Gründe, durch welche einige Kritiker zu beweisen suchen, daß die letzten Verse des Mk-Evangelium (16,9—20) nicht von Mk geschrieben sind, sondern von einer andern Hand hinzugefügt wurden, sind weder derart, daß sie ein Recht geben zu behaupten, sie seien nicht als inspiriert und kanonisch anzunehmen, noch beweisen sie wenigstens das eine, daß Mk nicht der Verfasser jener Verse sei". Damit wird nur festgestellt, daß a) an der göttlichen Abfassung nicht zu zweifeln sei (was *W.* anerkennt S. 112) und b) es wird betont, daß die heute vorgebrachten Gründe gegen Mk nicht ausschlaggebend seien. Es ist also durch die Entscheidung niemandem verwehrt, jene Gründe als wahrscheinlich anzunehmen; nur das eine darf man nicht behaupten, daß die Frage heute bereits im negativem Sinne gelöst sei. Die römische Behörde hält uns somit nur von einem voreiligen Urteil zurück; dies zu bilden sollte uns aber schon die Erwägung abhalten, daß durch künftige Handschriftenfunde der heute vorliegende Stand der textkritischen Frage ebenso gut nach rechts wie nach links verschoben werden könnte. Es ist also völlig unrichtig, wenn *W.* S. 110 schließt: „Betrachtet er (der katholische Theologe) als Historiker den Mk-Schluß, so sind bestimmte Möglichkeiten für ihn ausgeschlossen".

3. *W.* überschätzt die gegen die Echtheit des Mk-Schlusses vorgebrachten Gründe. Sie erscheinen S. 112 „nach der Darstellung *Heigls*", die unvollständig und ungenau ist (die Handschrift B ist keineswegs ein eindeutiger Zeuge gegen die Echtheit, vgl. *Cornely-Hagen*[8] p. 494). Ferner steht die ganze Frage unter dem Banne der Überschätzung der Handschriften B und ℵ sowie der syrischen Handschrift vom Sinai. Unser wackerer Vorkämpfer gegen diese einst im Namen der Wissenschaft aufgestellte Übertreibung, *H. J. Vogels* hat darum die ganze Perikope ohne Klammern in seine wohlgelungene Textausgabe aufgenommen. Das stimmt schlecht zu *W.*s Stellungnahme: „bei dieser Lage der

Dinge kann der Historiker nur schließen, daß Mk nicht der Verfasser der Schlußverse ist". Es rächt sich endlich bitter, daß der Verf. die gute Einleitung von *Belser* nicht befragt hat. In ihr hätte er S. 100 die vorzügliche Dienste leistende Hypothese von Bischof *Haneberg* gefunden, welche sowohl die eine Tatsache erklärt, wieso die Stelle in manchen Handschriften fehlt, als auch die andere, daß sie in der großen Mehrzahl der Textzeugen sich findet. Nach ihr sei Mk durch irgendeinen Grund verhindert worden, seiner Schrift von Anfang an einen passenden Schluß zu geben; sie sei also zunächst in einem unfertigen Zustand herausgekommen. Als er später den ganz unbefriedigenden Abschluß (16,8) durch einen besseren ergänzte, war seine Handschrift bereits vervielfältigt und so gehen beide Formen auf den Evangelisten selbst zurück.

VI. Die Wunderfrage. Wenn man die Ausführungen *W.s* S. 113—120 zusammenstellt, so ergibt sich, daß er 3 Vorfragen zum Wunderbeweise der Apologetik beantwortet wissen möchte, damit die so verhängnisvollen „Fehlerquellen ausgeschaltet" werden. 1) Man müßte die Möglichkeit ausschließen, daß sich in der Zeit zwischen Jesu Leben und der Niederschrift der Evangelien Legenden gebildet haben. 2) Man müßte „nachweisen, daß die Evangelisten . . auch in der Beurteilung der Tatsachen nicht fehl gegangen sind" S. 114. 3) Man müßte genau kennen den „Gesamtumfang dessen, was die Naturgesetze zu leisten vermögen" S. 117. Wie man sieht, richtet sich die erste dieser keineswegs neuen Forderungen gegen die geschichtliche Wahrheit der Wunder, die dritte gegen ihre philosophische Glaubwürdigkeit, die zweite gegen beides.

ad 1) *W.* geht hier und S. 74 aus von der Bemerkung *Harnacks* (Gesch. d. altchristl. Lit. II/1 S. X, vgl. Apostelgesch. 218. 221), daß zur Legendenbildung keineswegs ein langer Zeitraum erfordert wird, sondern daß auch 30—40 Jahre ausreichend seien. Diese Wahrheit wird veranschaulicht an einem Beispiel über den Tod von Gustav Adolf, das *Loofs* (Wer war Jesus Christus? S. 67 f) gebracht hat. Ich glaube, daß dies Beispiel nicht nur nicht gegen die übliche Auffassung spricht, sondern sie sogar direkt bestätigt. Wie nämlich *Loofs* ausdrücklich hervorhebt, stammen die zwe erweiterten Berichte, die nur 8 Tage nach dem Ereignis abgefaßt sind, „nicht von Augenzeugen" her. In solchen treten, wie bekannt, unbemerkt neue Elemente hinzu. Man erinnere sich, wie Anekdoten über Päpste und Fürsten zu ihren Lebzeiten, aber nicht unter ihren Augen sich bilden; ein gleiches gilt von den S. 74 erwähnlen „Xaveriuslegenden". Allein wenn ein Augen-

zeuge auch 40 oder 70 Jahre später seine eigenen Erinnerungen niederschreibt, so steht er, sofern er die Wahrheit berichten will, nicht unter dem Einfluß dieser schöpferischen Kraft der Volksphantasie. Nun ist alles, was wir im 4. Evangelium lesen, von einem Augenzeugen niedergeschrieben, „der sich bewußt" war, „daß er die Wahrheit redet, damit auch ihr glaubet" (19,35). Beim hl. Matthäus haben wir für die spätere Zeit dasselbe vorauszusetzen, für Mk bürgt uns sein Gewährsmann Petrus ein Gleiches. Was dem hl. Lukas in dieser Beziehung abgeht, ergänzt — freilich nur zum Teile — sein Meister und der Jüngerkreis der Urkirche (AG 21,11 f), welchem damals noch, wie wir aus 1 Kor 15,6 schließen müssen, eine Reihe von Augenzeugen angehörte. Noch mehr gilt sein Zeugnis für jene Wunder der Apostelgeschichte, die in seiner Gegenwart oder der des hl. Paulus geschehen sind. Somit kann der Gedanke, daß die Evangelisten als Apostel und Apostelschüler verläßliche Zeugen sind, trotz des Einspruches von *W.* S. 114 auch weiterhin „noch ein gutes Waffenstück unserer Apologetik" bleiben.

ad 2) Die zweite Forderung ist fast gegenstandslos, da ja die hl. Schriftsteller es für gewöhnlich unterlassen haben, ihr Urteil über die wunderbaren Ereignisse beizufügen. Wohl berichten sie, wie das Volk die Taten des Herrn als Wunder anstaunte (z. B. Mt 9,8; Mk 1,27; Lk 7,16 f; Jo 9,32; vgl. die Stellen AG 14,11 und 28,6 die *W.* S. 116 anführt). Sie fügen bei, daß die Gegner selber ihre Untersuchungen darüber anstellten (Mc 3,6; Joh 9,13—34; 11,47). Das eigene Urteil des Hagiographen ist nur selten ausgesprochen, z. B. AG 4,22 im ärztlichen Parere des hl. Lukas, bei Kollektivberichten über Wunder, z. B. im Mk-Schluß 16,20, in einzelnen Reden der Apostelgeschichte z. B. 4,9 f, an der Stelle Gal 3,2—5. Allein sonst überläßt der hl. Evangelist die Bewertung der Ereignisse völlig seinen Lesern und diesen ist nirgends die kritische Überprüfung verwehrt. Somit können wir ganz ruhig alles gelten lassen, was S. 115 über die „Kritiklosigkeit . . bei den . . Historikern der Kaiserzeit" ausgeführt wird: die Evangelisten berichten die nackten Tatsachen, wie sie von ihnen selbst oder ihren Gewährsmännern miterlebt wurden.

ad 3) Die Einrede, daß vielleicht verborgene Naturkräfte die wunderbaren Heilungen bewirkt haben, ist doch allzu oft widerlegt worden durch den Hinweis auf die Naturwunder, die Totenerweckungen sowie auf jene Fälle, in denen eine Verletzung des Organes vorlag (Blindheit, Aussatz, die 18 Jahre währende Krümmung). *W.* erwähnt S. 117 f einige interessante Fälle von Krankenheilung durch Hypnose aus der jüngsten Lazarettpraxis. Sie

mahnen uns, vorsichtig zu sein, wenn Heilungen Gelähmter zu beurteilen sind. Gewiß werden einzelne Wunder der Evangelien für sich allein betrachtet apologetisch nicht verwertbar sein. Umso mehr Fälle bleiben übrig, in denen es sich direkt nachweisen läßt, daß keine verborgene Naturkraft im Spiele sein konnte.

VII. Die Dämonologie des N. T. Bei der Frage nach den Heilungen der Besessenen möchte *W.* feststellen, daß die katholischen Forscher der Gegenwart eine widerspruchsvolle Stellung einnehmen. 1) Einerseits sind sie „im allgemeinen in der ablehnenden Beurteilung der Wahnvorstellungen einig" (S. 122), welche den allgemein verbreiteten antiken Dämonenglauben ausmachten; 2) andrerseits „beobachten wir, wie sich die Stellung der Theologen auf einmal ändert", „wenn wir .. zu den Schriften des N. T. übergehen".

ad 1. Gewiß hat manches Bizarre und Lächerliche auch zu den Kirchenvätern seinen Weg genommen. Allein wir stehen fest im Bekenntnis der Glaubenswahrheit, daß es böse Geister gibt und daß sie ihre schlimme Tätigkeit nicht nur auf rein geistigem Gebiete ausüben, sondern auch gelegentlich in die sinnliche Natur, den Körper des Menschen nicht ausgenommen, störend eingreifen können.

ad 2. Bezüglich der Bewertung der hl. Schrift ist nach den oben S. 613 f angeführten Unterscheidungen ein doppelter Gesichtspunkt zu unterscheiden, je nachdem ich sie rein natürlich, als Geschichtsquelle betrachte oder als Gotteswort. Was das erste betrifft, so werden mich die Stellen, an denen von Teufeln und Besessenheit die Rede ist, völlig indifferent lassen. Ich werde sie zunächst nicht verwenden, um einen eigenen Beweis für die göttliche Sendung des Herrn zu bilden — dafür stehen mir leichtere zur Verfügung. Die Apologeten verwenden sie nur dazu, um den Eindruck zu verstärken, den die unwiderstehliche Wundermacht des Herrn ausübt. Ebensowenig sind aber diese Berichte eine Schwierigkeit gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien. Gesetzt auch, daß hier seitens der hl. Verfasser manches Irrtümliche niedergeschrieben wurde, so würde dies nur beweisen, daß sie als Kinder ihrer Zeit ganz naiv gedacht und ohne jede Vorstellung geschrieben haben. Man lese die launig gehaltenen Ausführungen des Philologen *Fr. Blaß* in der Einleitung zu seiner kritischen Ausgabe der AG (Göttingen 1895, S. 8), der sich über jene Theologen lustig macht, welche die Glaubwürdigkeit dieses Geschichtswerkes deswegen leugnen wollen, weil in ihm Engelserscheinungen erzählt werden. Der Apologet braucht diese Schwierigkeiten nicht gleich zu lösen, er lasse sie zunächst ruhig beiseite.

Anders wird es, sobald wir die Evangelien als inspirierte und darum irrtumsfreie Quellenschriften erweisen konnten und in Jesus jenen erkannt haben, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind (Col 2,3). Dann darf ich nicht mehr auf dem früheren Standpunkt bleiben, sondern ich muß weitergehen und darf nicht länger mit dem Glaubensakte zuwarten, daß auch hier nichts Anstößiges vorliegt. Vielmehr haben wir jetzt die Möglichkeit direkt abzuweisen, daß Jesus irrige Ansichten seiner Zeitgenossen geteilt und in Fällen, wo nur eine Geistesstörung vorlag, dämonische Besessenheit festgestellt hat. — Beide Fälle verwechselt *W.*, wenn er S. 130 erklärt: „Die Irrtumslosigkeit Christi darf als Beweismoment nicht verwendet werden, wenn es sich um die Fragen handelt, von deren Lösung die Glaubwürdigkeit der Irrtumslosigkeit Christi wesentlich bedingt ist".

Bekanntlich wird die Erkenntnis, hier wirkliche Wunder vor uns zu haben, durch folgende Umstände nahegelegt: 1. Jene schweren Fälle von Hysterie mit der Wahnvorstellung von dämonischer Besessenheit, um die es sich hier handeln soll, sind keineswegs so häufig, daß wir alle Teufelaustreibungen der Evangelien damit erklären können. 2. Besonders auffallend ist es, daß diese angeblichen Geistesgestörten gerade jenes Urteil aussprechen, zu dem der Evangelist seine Leser anleiten will: „Du bist der Sohn Gottes". 3. Die Art der Behandlung, die Jesus anwendet, ist ganz entgegen derjenigen, welche die Medizin vorschreibt.

Unser Gegner fragt S. 124, ob „wir bereit sein müßten, für die hieher gehörige Ansicht des Apostels [gemeint ist Eph 6,19 s] einen Glaubensakt zu erwecken". — Drei Dinge sind hier zu unterscheiden: a) die Urteile, welche der hl. Paulus in seinen Worten ausgesprochen hat; b) die sie begleitenden Vorstellungen, welche der Apostel als Kind seiner Zeit von den „überirdischen Räumen" hatte; c) dasjenige, was die Erklärer aus den Paulusworten herauslesen. Es ist klar, daß sich die fragliche Pflicht bloß auf das erste bezieht.

VII. D i e A u f e r s t e h u n g C h r i s t i. *W.* wendet sich S. 131 an die Apologeten mit der Aufforderung, „in dieser überaus wichtigen Frage wirkliche Präzisionsarbeit zu leisten" und fügt S. 132 „an die berufenen Fachleute die Bitte um Belehrung und Aufklärung" bei betreff der üblichen Beweise dieser Grundwahrheit unseres Glaubens. — Es soll hier das P a u l u s z e u g n i s, das *W.* S. 132—34 als unzureichend hinstellt, überprüft werden. 4 Fragen sind hier scharf zu unterscheiden: 1) Hat Paulus t a t s ä c h l i c h j e n e W o r t e g e s p r o c h e n, welche dies ausschlaggebende Zeugnis für die Auferstehung Christi enthalten sollen? 2) Läßt sich

aus diesen Worten wirklich die subjektive Überzeugung des Sprechers herauslesen, den Herrn als leiblich Auferstandenen tatsächlich gesehen zu haben? 3) Ist dieses Schauen des Herrn vor Damaskus erfolgt? 4) Läßt es sich rein natürlich und geschichtlich nachweisen, daß diese subjektive Überzeugung des Apostels notwendig mit der objektiven Wahrheit verbunden war und daß somit Paulus als vollwertiger Zeuge der Auferstehung des Herrn zu betrachten ist?

ad 1) Die Frage fällt zusammen mit der nach der Echtheit des ersten Korintherbriefes. Diese findet ihre volle Lösung im Briefe des hl. Klemens von Rom an dieselbe Korinthergemeinde, der, wie allgemein zugegeben wird, aus dem Jahre 95 oder 96 stammt und n. 47 ein klares Zeugnis für den Paulusbrief enthält. Dies ist deswegen vollwertig, weil der 1 Kor, wenn er echt ist, nicht einmal 40 Jahre früher geschrieben wurde (vgl. *R. Knopf* im Handbuch z. N. T., Ergänzungsband S. 43. 122).

ad 2) 1 Kor 9,1; 15,3—8. 14 f behauptet Paulus, den tatsächlich Auferstandenen mit seinen leiblichen Augen gesehen zu haben. Man ersieht dies aus folgenden Momenten: a) der Völkerapostel stellt sich den übrigen Auferstehungszeugen gleich; b) er will ein falscher Zeuge sein, wenn Christus nicht wirklich erstanden ist; c) er schließt aus seinem subjektiven Erlebnis auf die allgemeine leibliche Auferstehung; d) er erwähnt 15,4 und AG 13,29 die Tatsache von der Grablegung Christi; damit deutet er sein Wissen vom leeren Grabe Christi deutlich an.

ad 3) Aus AG 26,16 ersehen wir, daß Paulus in der entscheidenen Gnadenstunde seines Lebens aus dem Munde Christi das Wort gehört zu haben glaubte: „Ich bin dir erschienen“ und daß er bereits damals an ihm manches „geschaut hat“, ὧν εἶδες [με]. Damit ist *W*.s Einwurf widerlegt: „Gesehen hat Paulus danach nur ein blendendes Licht. Das persönliche Moment kommt erst durch die Stimme hinzu“.

ad 4) a) Aus 2 Kor 12,2 f sehen wir, wie genau sich Paulus bewußt war, daß es neben dem körperlichen Sehen ein rein visionäres Schauen gibt und daß Fälle vorkommen, in denen man die beiden Arten des Schauens nicht sicher unterscheiden kann. Wenn er nun so entschieden den Auferstandenen leiblich geschaut haben will, so müssen wir bei einem so ernsten Mann annehmen, daß er sich nicht blindlings für eine Möglichkeit entschieden hat, sondern vielmehr aus der Vision selbst die sichere Überzeugung gewonnen hat, den Heiland leiblich vor sich zu haben. b) Die Möglichkeit einer rein subjektiven Halluzination ist durch den Umstand ausgeschlossen, daß Paulus damals ein wütender Feind Christi war; darum fehlten die psychologischen Voraussetzungen für eine derartige Er-

scheinung. Freilich kann nicht bloß die Liebe, sondern auch der Haß zu Halluzinationen veranlassen, aber dann erscheint der Feind nicht in einem liebenswürdigen Äußern. Es kann also das Damaskusereignis nicht rein subjektiv und natürlich erklärt werden und somit ist ein übernatürlicher Eingriff auf rein psychologischem und geschichtlichem Wege erwiesen. Damit ist aber auch dargetan, daß der Neubekehrte berechtigt war, dem göttlichen Sprecher einen — rein menschlichen — Glauben zu schenken an sein Wort: „ich bin dir erschienen".

Andere irrtümliche Behauptungen *W.s* erledigen sich nach dem Gesagten meist von selbst. So ist es keineswegs eine große Schwierigkeit, „die von unseren Apologeten in ihrer Bedeutung nicht erkannt ist", daß die Erscheinung, welche Paulus hatte, in die Zeit nach der Himmelfahrt Christi fällt und wir somit annehmen müssen, „der zum Himmel aufgefahrene Christus sei wieder herabgekommen" S, 132. Nachdem *W.* die Möglichkeit der Wunder S. 113 kurz und klar bewiesen hat, bietet sich doch nur eine Schwierigkeit gegen die Annahme eines solchen dar: sie liegt in der Frage, ob damals eine Replikation des verklärten Leibes Christi erfolgte. Der Apologet braucht in diese Frage nicht einzugehen, für den Dogmatiker genügt ein Hinweis aufs allerheiligste Altarssakrament, — Man weiß, daß an der Identität unseres Leibes mit dem Auferstehungsleibe festzuhalten ist. Aus der gegenteiligen Stellungnahme des Verfassers S. 134 f begreift man es, wie er im Anschluß an *W. Koch* in den Worten des Taufbefehls Mt 28,19 „nur innerliche Kundgebungen, nicht äußerlich hörbare Worte" erblicken möchte (S. 138). Der Heiland hat sich, wie Lk 24,37--43 berichtet wird, wahrlich Mühe genug gegeben, um eine derartige Auffassung auszuschließen.

XI. Da der Mangel an Raum es nicht gestattet, „die Eschatologie Jesu" durch eine Erklärung der Parusierede zu rechtfertigen, so sei nur auf einen Gedanken verwiesen. Der Heiland selbst war es, welcher das der Stadt Jerusalem drohende Strafgericht zu einem Bilde des Weltgerichtes gemacht hat. Er selbst war es, der in seiner Rede die beiden furchtbaren Ereignisse als Bild und Gegenbild innig verbunden hat. Die wahrheitsgetreuen Evangelisten konnten und durften bei ihrer Niederschrift nicht eine reinliche Scheidung beider Strafgerichte annehmen und noch viel weniger ist dies uns möglich.

Der gleiche Grund verhindert es, die weiteren Einwürfe *W.s* zu behandeln; sie betreffen die Auferstehungsberichte der Evangelien und das „exegetische Musterbeispiel Mk 3,21".

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß *W.* seinen Vorwurf gegen die Apologeten und Bibelforscher nicht zu beweisen im-

stande ist; sind auch da und dort manche Dunkelheiten vorhanden, so sind doch im wesentlichen die erhobenen Einwände als längst gelöst anzusehen.

Erst während der Drucklegung dieser Bemerkungen kommt mir eine zweite Schrift zu, die *W.* unter dem Titel: „Im Kampf um meine ‚Kritischen Erörterungen'" als „grundsätzliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. *M. Meinertz*" im gleichen Verlage von *J. C. B. Mohr* in Tübingen erscheinen ließ (VII, 97 S. 8°. M 5.60 + 75 %).

Wenn man diese Verteidigung prüft, so ergeben sich zwei Punkte: a) *W.* geht auf die exegetische Seite der von ihm aufgeworfenen Fragen, die der Münsterer Bibelforscher mit fachmännischer Kenntnis erörtert hat, sehr wenig ein (eigentlich geschieht dies nur S. 24—42). Vielmehr beschäftigt sich *W.* mit den erkenntnistheoretischen und apologetischen Vorfragen, zu welchen meine gegenwärtige Untersuchung, wie ihr Titel angibt, nicht des näheren Stellung nehmen kann. b) Wo *W.* den Fragen der Schriftforschung nähertritt, bietet er kaum irgendwo neue, im Hauptwerke noch nicht behandelte Gesichtspunkte, welche zur Beleuchtung und Vertiefung der schwebenden Bibelprobleme etwas Beachtenswertes beitragen. Somit ist das Schlußurteil, das *Meinertz* Sp. 106 ausgesprochen hat, nicht widerlegt: „Gegenüber der Verwirrung, die sie (*W.s* Schrift) in nicht unterrichteten Kreisen verursachen muß", „ist der positive Ertrag der ganzen Arbeit verschwindend klein".

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Kleine Mitteilung. Zum Fall Foerster-Kiefl.** Da in K.s neuester Antwort auf Fr. W. F.s Christentum und Pädagogik (Christentum und Pädagogik, eine Antwort auf Foersters gleichnamige Schrift von Dr. *Fr. X. Kiefl.* Manz, Regensburg, 1920. M 3.—) keine wesentlich neuen Gesichtspunkte namhaft gemacht werden, brauchen wir von dem früher gefällten Urteil (vgl. diesen Jahrgang S. 454 f) nicht abzugehen. Wir verweisen nur auf die treffliche Rechtfertigung F.s in den „Katechetischen Blättern" (1920, 234—246).

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

---

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und der Ordensobern.

# Register

## zum Jahrgange 1920 (Band XLIV)

**Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Übers(icht) oder als Rez(ension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kl(eine) Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Von mehreren Namen nach einem Buchtitel bezeichnen die ersten den (die) Verfasser, der letzte den Rezensenten.**


*Abaelard*, Peter Abaelards philos. Schriften. Die Glossen zu Porphyrius v. *Geyer*, *Klimke* Übers. 439.
Adventisten s. Bibel, Aus B. und Seelsorge.
*Allgeier Artur*, Aus Bibel und Seelsorge, *Schüth* Rez. 137.
Anima s. Seele.
Anthroposophie und Christentum *Heisler*, *Klimke* Übers. 283.
Archäologie. Altchristl. Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudäa v. *Mader*, *Linder* Rez. 448.
Aristoteles' Topik übersetzt v. *Rolfes*, *Klimke* Übers. 433.
*Arndt Augustin S. J.*, Die kirchl. u. weltl. Rechtsbestimmungen für Orden und Kongregationen, *Führich* Rez. 298.
Aszetik. Revue d'Ascétique et de Mystique, *Hatheyer* Anz. 459. Anleitung z. innerlichen Leben, *Blosius-Elfner*, *Hatheyer* Rez. 142, s. *Beissel*, *Lehmkuhl*.
„Augustinus redivivus" *Klimke* Übers. 427.

Basiliken, Altchristl. in Südjudäa *A. E. Mader*, *Linder* Rez. 448.
*Bauer Franz*, Proklos von Konstantinopel, *Stiglmayr* Rez. 128.
*Baur Ben. O. S. B.*, Ich bin der Weinstock, *Gatterer* Anz. 608.
*Becker C. H.*, Gedanken z. Hochschulreform, *Gatterer* Anz. 303.
Beethoven von *O. Hellinghaus*, *Gatterer* Rez. 603.
*Beissel Stephan S. J.*, Betrachtungspunkte, *Klimke* Anz. 143.
Bernard. Das Priesterideal des hl., *Honnef*, *Klimke* Anz. 144.
Betrachtungspkte: *Beissel-Braun* *Klimke* Anz. 143.
Bibel. Aus B. und Seelseerge. Volkstümliche Bibelfragen der Gegenwart. *Allgeier*, *Heer*, *Krebs*, *Reinhard*, *Simon Weber*, *Schüth* Rez. 137.
Bibelwissenschaft s. Testament, Altes u. Testament, Neues.
Biblica, Zeitschrift, Kl. Mitt. 176.
Bibliothek merkwürdiger Denkwürdigkeiten 5. B. Beethoven von *O. Hellinghaus*, *Gatterer* Rez. 603.
*Biederlack Jos. S. J.*, Anz. Verfassung d. Deutschen Reiches v. *G. J. Ebers* 607.
Biologie als Grundlage für Weltanschauung v. *H. G. Holle*, *Klimke* Übers. 276.
*Blosius Ludwig*, Anleitung zum innerlichen Leben, herausg. v. *Elfner*, Anz. *Hatheyer* 142.
*Boehmer*, Luther im Lichte der neueren Forschung, *Grisar* Rez. 594.

*Bolzano Bernard* s. Philosophie *Gotthardt.*
*Braun Joseph S. J.*, Betrachtungspunkte, *Klimke* Rez. 143.
*Brentano Franz,* Zur Kenntnis seines Lebens u. seiner Lehre von *Oskar Kraus, Klimke* Übers. 439.
*Brögger Joseph,* Predigten über die Thessalonicherbriefe, *Holzmeister* Rez. 445.
*Bumüller*, Unsere Welt, Schöpfung oder Ewigkeit? *Klimke* Übers. 107.

Campion, Der sel. C. u. Robert Turner, v. *Kneller* Anal. 461.
*Cathrein V.*, Sozialismus[14], *Klimke* Übers. 281.
Christentum s. *Heisler, Niebergall, Hilbert.*
*Claude Saint Martin Louis*, Über das natürl. Verhältnis zw. Gott, dem Menschen u. d. Welt, übersetzt v. *Sellin, Klimke* Übers. 425.
*Creusen J. S. J.,* Summa Juris Can., *Führich* Rez. 302.

*David A. S. J.,* Aus der Mappe eines alten Jugendfreundes, *Gatterer* Übers. 563.
Dekalog, der, als die Grundlage der Kultur, *Duhr, Klimke* Übers. 282.
Demokratie und Weltanschauung, *Sierp, Klimke* Übers. 282.
*Dimmler Emil,* Franz v. Assisi, *Hatheyer* Anz. 303; Mystik, Wandel im Licht, Der brennende Dornbusch, *Hatheyer* Rez. 569.
Dionysios s. *H. F. Müller.*
Dogmatik: Adventisten, Eucharistie, Gottesliebe, Photios, Praedetermination, Seele.
*Dorsch Aemil. S. J.,* Selbstanzeige: Institutiones theol.-fund. 441.
*Duhr Bernhard S. J.,* Der Dekalog die Grundlage d. Kultur, *Klimke* Übers. 282.
*Dunin-Borkowski Stanislaus S. J.* Reifendes Leben, *Gatterer* Rez. 299.

*Eberhardt Paul,* Die Religion u. wir heute. Die „reine Religion" *Klimke* Übers. 284.
*Ebers,* Verfassung des deutschen Reiches 607.
Eherecht, Grundriß des, *Linneborn, Schönegger* Rez. 132.
*Elfner Konrad O. S. B.*. Anleitung zum innerlichen Leben, *Hatheyer* Anz. 142.
Einführung in die Philosophie: *K. Sternberg, W. Jerusalem, O. Külpe-Messer, R. Eucken: Klimke* Übers. 421 422.
Einführung in das A. T., *Meinhold, Linder* Rez. 290.
Einführung in das N. T., *Knopf, Holzmeister* Rez. 292, *Sickenberger,* Einl.[2] *Holzmeister* Anz. 605.
Einleitung s. Einführung.
Ethik, sozialistische, *Meffert. Klimke* Übers. 282.
Eucharistie, Über die Wirkungen u. Notwendigkeit der hl. Euch. Abh. v. *O. Lutz.* 1. Die Notwendigkeit der hl. E. 2. Die Wirkungen der hl. E. 398 505.
Evangelien s. *Pölzl.*
Ewigkeit, Unsere Welt, Schöpfung und Ewigkeit, *Bumüller, Klimke* Übers. 107.
Ex 15, Abh. *J. Linder* 43.
Experimentaltheologie, *Isenkrahe Klimke* Übers. 288.

*Fery Al.,* Zur Weltanschauung, *Klimke* Übers. 107.
*Fischer Ludwig,* Wirklichkeit, Wahrheit, Wissen, *Klimke* Übers. 426.
*Foerster Fr. W.,* Christentum u. Pädagogik. Eine Auseinandersetzung mit H. Dr. *Kiefl. Gatterer* Rez. 453; vgl. Mitt. 630.
Franz v. Assisi, Führer des Volkes, *Dimmler, Hatheyer* Anz. 303.
*Frick Karl,* Logica[5], *Klimke* Übers. 109 s. *T. Pesch.*
*Friedländer S.,* ‚Schöpferische Indifferenz', *Klimke* Übers. 427.
*Friedrich Karl Josef,* Volksfreund Gregory, *Gatterer* Anz. 457.

*Führich Max S. J.*, Rez. *Stadtmüller*, Das neue Ordensrecht 135; *Arndt*, Rechtsbestimmungen f. Orden u. Kongreg. 298; *Creusen* u. *Vermeersch*, Summa Juris Can. 302; Anz. *Zehentbauer*, Die kirchl. Strafgerichtsbarkeit 146.
Fundamentaltheol., Institutiones theologiae fundam. De religione revelata, De Ecclesia Christi, *Dorsch* Anz. 441.

Galater, Die Briefe an die Thessaloniker und G., *Steinmann*, *Holzmeister* Rez. 121.
Galilei. Die Galileifrage, *Willems*, *Klimke* Übers. 108.
*Gatterer Michael S. J.*, Übers. Pädagogische Literatur 563; Rez. *Foerster*, Christentum u. Pädagogik 453; Anz. *Dunin-Borkowski*, Reifendes Leben 299; *Hoffmann*, Handbuch d. Jugendkunde und Jugenderziehung 302; *Becker*, Gedanken zur Hochschulreform 303; *Newman*, Gott u. die Seele 303, Der Maimonat 304; *Quardini*, Der Kreuzweg Unseres Herrn 305; Gregory 457; *Hellinghaus*, Beethofen 603. Kl. Mitt. *Foerster-Kiefl* 630.
Gebildete, Die Kirche u. die G., *J. Schulte*, *Linder* Rez. 579.
Geburt Christi, De Tijd van Christus' geboorte, *Sloet*, *Holzmeister* Rez. 124.
Geschichte der göttl. Offenbarung II. Die neut. Offenbarung, *Lenhart*, *Holzmeister* Rez. 297.
Geschichte der Philosophie s. Abaelard, Aristoteles, Brentano, Haeckel, Joannes v. Pecham, Kant, Leibniz; *Vorländer*, *Stöckl*.
Gesellschaft, Die menschliche G., *Hafen*, *Lutz* Anz. 301.
*Geyer Bernard*, Abaelards Glossen zu Porphyrius, *Klimke* Übers. 439.
*Geyser Josef*, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie, *Klimke* Übers. 429.
*Giehrl Emmy* (Tante Emmy), ihr Leben, erzählt v. *Maria Müller*, *Klimke* Anz. 144.
Glaubensproblem, das bei Pascal, *Laros*, *Klimke* Übers. 111.
*Gogarten Friedr.*, Religion weither, *Klimke* Übers. 285.
*Göhre Paul*, Der unbekannte Gott, *Klimke* Übers. 280.
Gottesliebe, Die Lehre d. hl. Thomas über die G., Abh. von *Franz Hatheyer* 78 222.
Gottesehr, Zeitschrift Mit. 320.
Gott wird! *A. Sexauer* *Klimke* Übers. 279; — der unbekannte *F. Göhre* ebd. 280.
*Gotthardt Josef*, Das Wahrheitsproblem im philos. Lebenswerk Bern. Bolzanos, *Klimke* Übers. 431.
*Göttsberger Joh.*, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T., *Linder* Rez. 573.
*Grabmann Martin*, Einführung in die Summa Theol. des hl. Thomas, *Klimke* Übers. 438.
Gregorianum, Zeitschrift d. päpstl. Univers. Gregoriana, Mitt. 176.
*Gregory*, Volksfreund G. v. *Karl Friedrich*, *Gatterer* Anz. 457.
*Grisar Hartmann S. J.*, Beitr.: Rez. *Scheel*, Luther 586; *Boehmer*, Luther 594; *Köhler*, Zwingli 597; *Rost*, Kath. Kirche nach Nichtkatholiken 602.

Haeckels Monismus eine Kulturgefahr, *E. Wasmann*, *Klimke* Übers. 277.
*Hafen Josef*, Die menschliche Gesellschaft, *Lutz* Anz. 301.
*Haiser Franz*, Die Krisis des Intellektualismus, *Klimke* Übers. 278.
*Hammenstede Albert O. S. B.*, Die Liturgie als Erlebnis, *Hatheyer* Rez. 139.
*Harnack* über die ursprüngliche Form von Matth 16,18 f. *Kneller* Anal. 147; vgl. *Hetzenauer* 605.
*Hatheyer Franz S. J.* Abh., Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe 78 222. — Rez. *Ham-*

*menstede,* Die Liturgie als Erlebnis 139; *Dimmler,* Franz v. Assisi 303; Mystik, Wandel im Licht, Der brennende Dornbusch 569. — Anz. *Blosius-Elfner,* Anleitung zum innerlichen Leben 142.; Revue d'Ascétique et de Mystique 459; Deutsche Mystiker III. IV (*Tauler,* Mystikerinnen) 605.

*Heer Michael,* Aus Bibel u. Seelsorge, *Schüth* Rez. 137.

*Heisler Herm.,* Anthroposophie u. Christentum, *Klimke* Übers. 283.

*Hellinghaus O.,* Beethoven, *Gatterer* Rez. 603.

*Hering Hermann,* Samuel Stubenrauch u. Friedr. Schleiermacher, *Klimke* Übers. 438.

*Hessen Johann,* Die Religionsphilosophie d. Neukantianismus *Klimke* Übers. 287.

*Hetzenauer M.,* De recognitione principiorum criticae textus, *Holzmeister* Anz. 605.

*Heußner Alfr.,* Die philos. Weltanschauungen u. ihre Hauptvertreter, *Klimke* Übers. 423.

*Hilbert Gerhard,* ‚Ersatz für das Christentum', *Klimke* Übrs. 285.

Hochschulreform, Gedanken z. H. *Becker, Gatterer* Anz. 303.

*Hoffmann Gustav,* Die Religion des Sozialismus, *Klimke* Übers. 281.

— *Hermann,* Die Tage auf Burg Rothenfels, *Gatterer* Übers. 563.

— *J.,* Jugendkunde und Jugenderziehung, *Gatterer* Anz. 302.

Hoffnung: *Köhler, Klimke* Übers. 284.

Hoherpriester, Anal. *Holzmeister* 306.

*Holle H. G.,* Allgemeine Biologie als Grundlage für Weltanschauung, *Klimke* Übers. 276.

*Holzmeister Urban S. J.,* Anal. „Der Hohepriester jenes Jahres" (Joh 11,49. 51; 18,13) 306; *Wilbrands* Vorwürfe gegen die neut. Bibelforschung 609; Rez. *R. Knopf,* Einführung in das N. T. 292; *Lenhart,* Geschichte der göttl. Offenbarung II. 297; *A. Steinmann,* Die Briefe an die Thessaloniker und Galater 121; *Sloet,* De Tijd van Christus' geboorte 124; *Brögger, Soiron, Reumont,* Neutestamentl. Predigten 444; *Vogels,* N. T. graece 582; *Pölzl-Innitzer,* Matthäus[3] 584. — Anz. *Hetzenauer,* De recognitione princ. criticae textus 605: *Sickenberger,* Einl.[3] 607.

Homiletik s. Neutest. Predigten.

*Honnef Johann,* Das Priesterideal d. hl. Bernard, *Klimke* Anz. 144.

*Horneffer Ernst,* Erkenntnis, die Tragödie d. deutschen Volkes, *Klimke* Übers. 279.

*Husserl Edmund* s. *O. Kraus.*

*Inauen Andreas S. J.* Anal. Kants „Urteilskraft" und die „Denkkraft" bei Thomas v. Aquin 312.

*Innitzer* s. *Pölzl.*

Intellektualismus, Die Krisis des I., *Haiser, Klimke* Übers. 278.

*Isenkrahe C.,* Experimentaltheologie vom Standpunkt eines Naturforschers, *Klimke* Übers. 288.

*Jäger Martin,* Männliche Jugend, *Gatterer* Übers. 563.

*Jansen Bern*[illegible] *J.,* Leibniz erkenntnistheoretischer Realist, *Klimke* Übers. 440.

Jerusalem: Davidstadt u. Mauern, *Kirmis, Linder* Rez. 576.

*Jerusalem Wilh.,* Einleitung in die Philosophie, *Klimke* Übers. 422.

*Joël Karl,* Die philos. Krisis der Gegenwart, *Klimke* Übers. 429.

Joh 11,49. 51; 18,17, Anal. *Holzmeister* 306.

Johannes Pecham, Die Psychologie des, v. *H. Spettmann, Klimke* Übers. 439.

Jugend: *Dunin-Borkomski,* Reifendes Leben, *Gatterer* Rez. 299; *Hoffmann,* Handbuch d. Jugendkunde u. Jugenderziehung, *Gatterer* Rez. 302; s. *David, Hildebrandt, Hoffmann, Jäger, Wessel-Sayn.*

Jugendbewegung, die deutsche, v. *Körber, Gatterer* Übers. 563.
Jugendunterricht, Der freireligiöse *Stölzle, Klimke* Übers. 434.
Jungfrauengeburt u. Religionsgeschichte, *Steinmann, Klimke* Übers. 289.
Jus canonicum s. Kirchenrecht.

Kant Immanuel, v. *Kolb*, Übers. *Klimke* 106; Kants „Urteilskraft" u. die „Denkkraft" bei Thomas v. Aquin, *Inauen* Anal. 312; Kants Weltanschauung aus s. Werken, *Vorländer, Klimke* Übers. 424.
Katholische Kirche u. Katholizismus s. Kirche.
*Kerer F. X.*, Wendung zur Religion, *Klimke* Übers. 283.
*Kiefl F. X.*, Sozialismus u. Religion, *Klimke* Übers. 281; K. u. Foerster, *Gatterer* Rez. 453 630.
Kindheitsgeschichte Jesu, Predigten v. *A. Reumont*, Rez. *Holzmeister* 444 s. *Sloet.*
*Kirch* s. *Lehmkuhl.*
Kirche, Kath. nach den Zeugnissen von Nichtkatholiken, *H. Rost, Klimke* Übers. 277; *Grisar* Rez. 602; Kulturkraft des Katholizismus v. *H. Rost*, *Klimke* Übers. 277.
Kirchengeschichte: Campion, Fr. v. Assisi, Galilei, Luther, Pascal, Proklos, Roth, Zwingli; *Bauer, Böhmer, Köhler, Mader.*
Kirchenrecht s. *Arndt, Creusen, Linneborn, Stadtmüller, Vermeersch, Zehentbauer.*
Kirchenrecht, Summa Novi Juris Canonici commentariis aucta, *Creusen-Vermeersch, Führich*, Anz. 302.
*Kirmis J.*, Die Lage der Davidstadt u. die Mauern des alten Jerusalem, *Linder* Rez. 576.
*Klimke Friedr. S. J.*, Übers. Aus der neuesten philos. Literatur 106; Aus Weltanschauung, Religion u. Philosophie 275. 421. — Anz. *Beißel-Braun*, Betrachtungspunkte 143; *Honnef*, Priesterideal 144; *Müller*, Emmy Giehrl 144; *Wilms*, Religion u. Welt 145.
*Kneller Carl. Al., S. J.*, Anal. Üb. die ursprüngliche Form von Matth 16,18 f. 147; Der sel. Edm. Campion u. Robert Turner 461.
*Knopf Rudolf*, Einführung in d. N. T., *Holzmeister* Rez. 292.
*Köhler Franz*, Hoffnung, *Klimke* Übers. 284.
— *Walther*, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis, *Grisar* Rez. 597.
*Kolb Viktor S. J.*, Immanuel Kant, *Klimke* Übers. 114.
Kommunismus, Sozialist. Ethik, K. und Christentum, *Meffert, Schubert, Klimke* Übers. 282.
*Körber Normann*, Die deutsche Jugendbewegung, *Gatterer*, Übers. 563.
*Kraus Oskar*, Franz Brentano. Mit Beiträgen von *C. Stumpf* u. *E. Husserl, Klimke* Übers. 439.
*Krebs Engelbert*, Aus Bibel und Seelsorge, *Schüth* Rez. 137.
Kreuzweg, *Guardini* 305.
Krieg, Einwirkung des K. auf die Jugend, *Wessel-Sayn, Gatterer* Übers. 563.
*Külpe Osw.*, Einleitung in die Philosophie[8] von *A. Messer*, *Klimke* Übers. 423.

Lackenbacherstiftung. Preisfrage: „de sacerdotio V. T." Mitt. 319.
*Laros M.*, Das Glaubensproblem bei Pascal, *Klimke* Übers. 111; s. *Newman.*
*Lasker Emanuel*, ‚Die Philosophie des Unvollendbar', *Klimke* Übers. 426.
Lateranum, Kl. Mitt. 176.
*Lechtape Heinrich*, Der christliche Sozialismus, dargestellt nach Heinr. Pesch S. J., *Klimke* Übers. 282.
*Lehmkuhl-Kirch*, Der Christ im betrachtenden Gebet, *Gatterer* Anz. 606.
*Leibniz*, erkenntnistheoretischer

Realist *Jansen*, *Klimke* Übers. 440.
*Leibniz* s. Religionsphilosophie.
*Lenhard Georg*, Geschichte der göttl. Offenbarung. II. Die neutestam. Offenbar., *Holzmeister* Rez. 297.
*Liebert Arthur*, Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? *Klimke* Übers. 428.
Liebe s. Gottesliebe.
*Linder Josef S. J.*, Abh.: Das Siegeslied des Moses 43—77. 1. Alter u. Verfasser; 2. Textkritische u. exegetische Bemerkungen; 3. Strophenbau; 4. Übersetzung; 5. Lyrischer Standpunkt u. Gedankengang.—Anal. P. Heinrich Roth S. J., der erste deutsche Sanskritist 169. — Rez. Das Alte Testament in Auswahl erbauender Texte, *Weber* 127; *Meinhold*, Einführung in d. A. T. 290; *Mader*, Altchristl. Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa 448; *Zach*, Auf der Wetterwarte der Zeit 458; *J. Göttsberger*, Die göttl. Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 573; *F. Kirmis*, Lage der Davidstadt 576; *J. Schulte*, Kirche u. Gebidete 579.
*Linneborn Johannes*, Eherecht, *Schönegger* Rez. 132.
Liturgie, Die Liturgie als Erlebnis, v. *Hammenstede*, *Hatheyer* Rez. 139; L. u. Kunst 320.
Logik s. *Frick*, *Geyser*, *Ziehen*.
Luther s. *Scheel*, *Boehmer*.
*Lutz Otto*, Abh. Über die Wirkungen u. Notwendigkeit der hl. Eucharistie 398 505. 1. Die Euch. im Heilsplane Gottes. 2. Wirkungen der Euch. auf die Seele. — Anz. *Hafen*, Die menschliche Gesellschaft 301.

*Mader Andreas Evar. S. D. S.*, Altchristl. Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa, *Linder* Rez. 448.
*Marden Orison Swett*, Der Triumph der Willenskraft, *Klimke* Übers. 435.
Matthäusevangelium, Kommentar von *Pölzl-Innitzer*, *Holzmeister* Rez. 584.
Matth 16,18 f. Anal. v. *C. A. Kneller* 147.
*Meffert Franz*, Sozialist. Ethik, Kommunismus u. Christentum, *Klimke* Übers. 282.
*Meinhold Johannes*, Einführung in das A. T., *Linder* Rez. 290.
*Menger Paul*, Weltanschauungsfragen, *Klimke* Übers. 423.
*Messer A.* s. *Külpe*
*Minges Parthenius O. F. M.*, Der Monismus des Deutschen Monistenbundes, *Klimke* Übrs. 106.
Missionsgeschichte s. *Roth*.
Monismus, Der Monismus des Deutschen Monistenbundes dargelegt v. *Minges*, *Klimke* Übers. 109. — Haeckels M. eine Kulturgefahr, *Wasmann*, *Klimke* Übers. 277.
Moral s. Dekalog, Eucharistie, Jugendbewegung, Pädagogik, Sozialismus.
Moses, Das Siegeslied des M., Abh. von *Jos. Linder* 43.
*Müller H. F.*, Dionysios, Proklos, Plotinos, *Klimke* Übers. 439.
— *Maria*, Emmy Giehrl, *Klimke* Anz. 144.
*Müller-Gräfe Ernst*, Leben von *Gregory*, Anz. *Gatterer* 457.
*Müller-Lyer F.*, Der Sinn des Lebens, *Klimke* Übers. 424.
Mystik s. *Dimmler*, Revue, *Tauler*, Mystikerinnen.
Mystikerinnen, *Hatheyer* Anz. 605.

*Newman-Laros*, Gott u. die Seele. — Der Maimonat, *Gatterer* Rez. 304.
*Nicolussi Joh. S. S. S.* s. Eucharistie, *Lutz*.
*Niebergall D. F.*, Idealismus, Theosophie u. Christentum, *Klimke* Übers. 283.

*Oehl W.*, Tauler Anz. *Hattheyer* 605.
Ordensrecht, Das neue O., *Stadtmüller*, *Führich* Rez. 135.

**Pädagogik** s. *David, Foerster, Hildebrandt, Hoffmann, Jäger, Körber, Wessel-Sayn.*

**Palästinakunde** s. *E. Mader, J. Kirmis.*

Pascal, Das Glaubensproblem bei P., von *M. Laros, Klimke* Übers. 107.

**Patristik** s. Augustin, Proklus.

*Pecham Johannes* s. Johannes.

*Pelster F. S. J.*, Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquin, Abh. 242 366. 1. Übersicht, 2. Bernard Gui, 3. Legendarium des Peter Calo, 4. Vita des Wilhelm v. Tocco.

*Pesch Heinrich S. J.*, Sozialismus 282.

*Pesch Tillmann S. J.*, Institutiones Logicae et Ontologicae, neu bearbeitet von *Frick, Klimke* Übers. 428.

**Philosophie**: Anthroposophie, Biologie, Logik, Psychologie. Gesch. der Philosophie — Einführung in die, von *Sternberg, W. Jerusalem, Külpe-Messer, Eucken, Klimke* Anz. 421 f. — Das Wahrheitsproblem in dem philos. Lebenswerk Bernard Bolzanos, *Gotthard, Klimke* Übers. 431; Wie ist kritische Ph. überhaupt möglich? *Liebert, Klimke* Übers. 428; Die philosophische Krisis der Gegenwart, *Joël, Klimke* Übers. 429; *Fischer*, „Wirklichkeit, Wahrheit, Wissen"; *Lasker*, „Die P. des Unvollendbar"; *Friedländer*, „Schöpferische Indifferenz"; Augustinus Redivivus v. Verfasser des Spinoza Redivivus, *Klimke* Übers. 426 f.; Geschichte d. Ph., *Stöckl-Weingärtner — Vorländer, Klimke* Übers. 436; Dionysios, Proklos, Plotinos v. *H. F. Müller, Klimke* Übers. 439.

Photios, Die Trinitätslehre des P. I. Art. v. *Slipyi* 538.

Plotinos von *H. F. Müller, Klimke* Übers. 439.

*Pölzl-Innitzer*, Mt[3], *Holzmeister* Rez. 584.

Praedetermination, physische: Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit, *Stufler* Abh. 177 321 477.

Predigten, Neutestamentliche 1–3 Rez. *Holzmeister* 444.

Priestertum: Priesterideal des hl. Bernard, *Honnef, Klimke* Rez. 144; Priestertum des A. T. 319; s. Hoherpriester.

Primat Petri, Über die „ursprüngliche" Form von Matth 16,18 f., *Harnack, Kneller* Anal. 147.

Proklos von Konstantinopel, *Bauer, Stiglmayr* Rez. 128 s. *H. F. Müller.*

**Psychologie**: *Silberer*, Einführung in d. Traumpsychol.; *Marden*, Triumph d. Willenskraft; *Spettmann*, Die Ps. des Joannes Pecham, Übers. v. *Klimke* 433 435 439.

*Quardini Romano*, Der Kreuzweg unseres Herrn, *Gatterer* Anz. 305.

Quickborntag 563.

Rechtsbestimmungen, *Arndt*, D. kirchl. u. weltl. R. für Orden u. Kongr., *Führich* Rez. 298 s. Kirchenrecht.

*Reinhard Wilhelm*, Aus Bibel u. Seelsorge, *Schüth* Rez. 137.

Religion als Erfahrung, *Stange, Klimke* Übers. 289.

Religion u. Welt[2] v. *Wilms*, Anz. *Klimke* 145.

**Religionsphilosophie**: *Straubinger*, Die Religion u. i. Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz; *Hessen*, Die R. des Neukantianismus; *Isenkrahe*, Experimentaltheologie; *Stange*, Religion als Erfahrung, *Klimke* Übers. 286 288 f.; *Steinmann*, Die Jungfrauengeburt u. die vergleich. Religionsgeschichte, *Klimke* Übers. 289.

Religionsversuche, verfehlte: s. *Eberhardt, Gogarten, Göhre,*

*Heisler, Hilbert, G. Hoffmann, Horneffer, Zimmermann.*
*Reumont Anton*, Neut. Predigten 3: Die Kindheit Jesu, *Holzmeister* Rez. 444.
Revue d'Ascétique et Mystique, *Hatheyer* 459.
*Rolfes Eugen*, Aristoteles' Topik, *Klimke* Übers. 433.
*Rost Hans*, Die Kulturkraft des Katholizismus, *Klimke* Übers. 277; Die kath. Kirche n. Zeugnissen v. Nichtkathol., *Klimke* Übers. 277, *Grisar* Rez. 602.
*Roth Heinrich S. J.*, Der erste deutsche Sanskritist, *Linder* Anal. 169.

Sanskrit s. Roth.
*Scheel O.*, Luther I² II¹ ², *Grisar* Rez. 586.
*Schleiermacher*, Samuel E. Tim. Stubenrauch u. sein Neffe Friedrich Schleiermacher v. *Hering*, *Klimke* Übers. 438.
*Schönegger Arthur S. J.*, Rez. *Linneborn*, Eherecht 132.
Schöpfung, Unsere Welt, Schöpfung und Ewigkeit, *Bumüller*, *Klimke* Übers. 107.
*Schubert Hans v.*, Christentum und Kommunismus, *Klimke* Übers. 282.
*Schulte J.*, Die Kirche u. die Gebildeten, *Linder* Rez. 579.
*Schüth Ferdinand S. J.*, Rez. Aus Bibel und Seelsorge, *Allgeier* und andere 137.
Seele als Körperform, Abh. von *J. B. Wimmer S. J.* 1.
Seelsorge, Aus Bibel u. S. Volkstümliche Bibelfragen d. Gegenwart. *Allgeier, Heer, Krebs, Reinhard, Simon Weber, Schüth* Rez. 137.
*Sellin A. W.* s. *Claude de S. Martin.*
*Sexauer Albert*, „Gott wird!" *Klimke* Übers. 279.
*Sickenberger J.*, Einleitung ins N. T.², *Holzmeister* Anz. 605.
Siegeslied des Moses, Abh. v. *Linder* 43.
*Sierp Heinrich S. J.*, Demokratie und Weltanschauung, *Klimke* Übers. 282.
*Sloet A. W. H.*, De Tijd van Christus' geboorte, *Holzmeister* Rez. 124.
*Silberer Herbert*, Der Traum, *Klimke* Übers. 433.
*Slipyi Josef*, Abh. Die Trinitätslehre des byzant. Patriarchen Photios I. 538.
*Soiron Thad. O. F. M.*, In der Leidensschule des Herrn (Neut. Predigten 2), *Holzmeister* Rez. 444.
Sozialismus, *V. Cathrein*²⁴ 281; *Hoffmann*, Die Religion des S. *Klimke* Übers. 281.
Sozialismus und Soziale Frage. *Meffert*, Sozialistische Ethik, *Klimke* Übers. 282.; *Kiefl*, S. u. Religion, *Klimke* Übers. 281; Der christliche S., dargestellt nach *Heinrich Pesch*, v. *Lechtape*, *Klimke* 282.
*Spettmann Hieron. O. F. M.*, Die Psychol. des Johannes Pecham, *Klimke* Übers. 439.
Spinoza, Zum Charakter Spinozas v. Anonym., *Klimke* Übers. 438. „Spinoza redivivus" 428.
*Stadtmüller Fr. Raphael O. P.*, Das neue Ordensrecht, *Führich* Rez. 135.
*Stange Carl*, Die Religion als Erfahrung, *Klimke* Übers. 289.
*Steinmann A.*, Die Briefe an die Thessaloniker und Galater, *Holzmeister* Rez. 121. — Die Jungfrauengeburt u. die vergl. Religionsgeschichte, *Klimke* Übers. 289.
*Sternberg Kurt*, Einführung in die Philos., *Klimke* Übers. 421.
*Stiglmayr Jos. S. J.* Rez. *Bauer*, Proklos v. Konstantinopel 128.
*Stöckl — Kirstein — Weingärtner*, Geschichte der Philosophie³, *Klimke* Übers. 436.
*Stölzle Remigius*, Der freireligiöse Jugendunterricht, *Klimke* Übers. 434.
Strafgerichtsbarkeit, Die kirchliche, v. *Zehentbauer*, *Führich* Anz. 146.

*Straubinger Heinrich*, Die Religion in der deutschen Philosophie seit Leibniz, *Klimke* Übers. 286.
*Stubenrauch* s. *Schleiermacher.*
*Stufler Joh. B. S. J.*, Abh. Num s. Thomas praedeterminationem physicam docuerit, 177 321 477. I. Probatio ex 1,2 q. 9 et 10. 2. Ex q. 6 de Malo. 3. 4. Varia testimonia. 5. Cognitio futurorum. 6. Respondetur ad argumenta Thomistarum.
*Stumpf Karl* s. *O. Kraus.*
*Swett Marden*, Der Triumph der Willenskraft, *Klimke* Übers. 435.

*Tauler*, Mystik, *Hatheyer* Anz. 605.
Testament, Das Alte herausg. v. *S. Weber*, *Linder* Rez. 127; Einführung in das Alte, *Meinhold*, *Linder* Rez. 290; vgl. Ex 15; *Göttsberger*, *Kirmis.*
Testament, das Neue, Einführung in das: *Knopf*, *Holzmeister* Rez. 292; Lehrbuch d. Gesch. der Offenbarung d. N. T., *Lenhart*, *Holzmeister* Rez. 297; Neutest. Predigten 1—3, *Holzmeister* Rez. 444; *Vogels*, Textausgabe, *Holzmeister* Rez. 582; vgl. Hoherpriester, Mt 16,18 f, *Brögger*, *Gregory*, *Hetzenauer*, *Knopf*, *Lenhart*, *Poelzl*, *Reumont*, *Sickenberger*, *Sloet*, *Soiron*, *Steinmann*, *Wilbrand.*
Testamentum, Novum t. graece ed. *Vogels*, *Holzmeister* Rez. 582.
Textausgabe des N. T. *Vogels* 582.
Textkritik s. *Hetzenauer* 605.
Theologia fundamentalis, *Aem. Dorsch*, Selbstanzeige 441.
Thessalonikerbriefe: *Steinmann*, Die Briefe an die Th. und Galater, *Holzmeister* Rez. 121; *Brögger*, Predigten über die Thes.-Briefe, *Holzmeister* Rez. 444.
Thomas von Aquin, Die älteren Biographien des hl. T., *Pelster* Abh. 342 366. — Physische Prädetermination, Abh. v. *Stufler* 177 321 477. — Die Lehre des hl. T. über die Gottesliebe, Abh. von *Hatheyer* 78 222. — Kants „Urteilskraft" und die „Denkkraft" bei Thomas von Aquin, Anal. *Inauen* 312. — *Grabmann*, Einführung in die Summa theol. vom hl. Thomas, *Klimke* Übers. 438.
Trinitätslehre des Photios, Art. v. *J. Slipyi* 538.
Turner Robert und Campion 461.

*Ude Johann*, Das kath. Lebensprogramm, *Klimke* Übers. 282.
Unterricht s. Jugendunterricht.

Verfassung d. deutschen Reiches v. 11. Aug. 1919 v. *G. J. Ebers*, *Biederlack* Anz. 607.
*Vermeersch A. S. J.*, Summa Juris Can., *Führich* Rez. 302.
*Verweyen Johannes M.*, Der Edelmensch u. seine Worte, *Klimke* Übers. 435.
*Vorländer Karl*, Kants Weltanschauung aus seinen Werken; Geschichte der Philosophie[5], *Klimke* Übers. 424 437.

*Wasmann Erich S. J.*, Haeckels Monismus eine Kulturgefahr, *Klimke* Übers. 277.
*Weber Simon*, Das Alte Testament, *Linder* Rez. 127; Aus Bibel und Seelsorge, *Schüth* Rez. 137.
*Weingärtner Georg* s. *Stöckl.*
Weisheit im A. T. als Persönlichkeit: *J. Göttsberger*, *Linder* Rez. 573.
Welt, *Bumüller*, Unsere Welt, Schöpfung od. Ewigkeit, *Klimke* Übers. 107. — *Wilms*, Religion u. Welt, *Klimke* Anz. 145. — *Claude de Saint Martin-Sellin*, Über das natürliche Verhältnis zu Gott, dem Menschen u. d. Welt, *Klimke* Übers. 425.
Weltanschauung. *Fery*, Weltanschauung. Versuch einer Zusammenfassung der philosoph. Fragen zur Bildung einer W. *Klimke*, Übers. 107; *Holle*,

Allgemeine Biologie als Grundlage d. W., *Klimke* Übers. 276; *Heußner*, Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter; *Menzer*, Weltanschauungsfragen, *Klimke* Übers. 423; *Vorländer*, Kants Weltanschauung aus seinen Werken, *Klimke* Übers. 424.

*Wessel-Sayn*, Einwirkung des Krieges auf unsere Jugend, *Gatterer* Übers. 563.

Wetterwarte, Auf der W. der Zeit v. *Zach*, *Linder* Rez. 458.

*Wilbrands* Vorwürfe gegen die neutest. Bibelforschung, Anal. *Holzmeister* 609.

*Willems C.*, Die Galileifrage, *Klimke* Übers. 108.

Willenskraft, Triumph der, *Orison Swett Marden*, *Klimke* Übers. 435.

*Wilms Hieron. O. Pr.*, Religion u. Welt, *Klimke* Anz. 145.

*Wimmer Joh. S. J.* Abh. De Anima intellectiva · ut forma corporis II 1.

*Windstoßer Maria D.*, Frauenmystik, Anz. *Hatheyer* 605.

*Zach Franz*, Auf der Wetterwarte der Zeit, *Linder* Anz. 458.

*Zehentbauer Dr. Fr.*. Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit, *Führich* Anz. 146.

Zeitfragen, Bibl. 9,1. 2: *Göttsberger*, Weisheit, *Linder* Rez. 573.

*Ziehen Theodor*, Lehrbuch der Logik, *Klimke* Übers. 431.

*Zimmermann Karl*, Die Gemeinschaft der Einsamen, *Klimke* Übers. 285.

---

## Druckfehler:

S. 361 Z. 4: statt „productione divinam" — „productionem divina"

**Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie,**

**Nr. 162** **1920.** Innsbruck, 20. Dez. 1919

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Oktober 1919:

**Abraham a Sancta Clara** s. *Bertsche.*

**Archiv für Praesides.** Klerus-Zeitschrift für soziale Arbeit. Volksbund, Wien I, Predigergasse 5. Mit „Ratgeber für die Vereinsbühne". Jährl. K 6.—.

**Aristoteles,** Topik s. Rolfes.

**Bauer,** Franz X., Proklos von Konstantinopel. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München IV. XII u. 148 S.) München 1919. Lentner. M 5.50.

**Bertsche,** Dr. Karl, Abraham a Sancta Clara. Blütenlese aus seinen Werken II. 3. u. 4. Aufl. 12° (XIV u. 296 S.) Freiburg 1919, Herder. M 8.60, geb. M 9.40.

**Beusch,** Dr. Paul, Die Neuordnung des deutschen Finanzwesens. (52 S.) M. Gladbach 1919, Volksverein. M 1.80.

— — Staatsbetrieb oder Privatbetrieb. (54 S.) Ebd. M 1.50.

— — Das Staatsschuldenwesen. (Staatsbürger-Bibliothek, Heft 95, 56 S.) Ebd. M 0.60.

Aus **Bibel und Seelsorge,** Volkstümliche Bibelfragen der Gegenwart, besprochen von Dr. *Artur Algeier,* Dr. *Michael Heer,* Dr. *Engelbert Krebs,* Dr. *Wilhelm Reinhard,* Dr. *Simon Weber.* (VIII u. 134 S.) Freiburg 1919, Herder. M 5.—, geb. M 6.—.

**Blätter, Christlich-pädagogische.** Wien 1919, Katechetenverein. Kirsch. Jährlich 12 Hefte. K 4.—.

**Blätter, Katechetische.** Herausg. Dr. *Jos. Göttler* und *Heinr. Stieglitz.* Verlag des Münchener Katecheten-Vereins. Jährl. M 5.—.

**Böhme,** Ernst, Was hat die Kirche vor dem Kriege unterlassen? (18 S.) Winnenden (Württ.) 1919, Zentralstelle zur Verbreitung guter deutscher Literatur. M —.80.

**Carbone,** Cesare, Praxis Ordinandorum ad canones Codicis Juris Canonici redacta. (XVI u. 244 S.) Turin 1919, Marietti.

**Caritas.** Monatsschrift der kathol. Wohltätigkeit. Wien IX, Caritas-haus" Währingergürtel 104, K 6.—.

**Cathrein,** Viktor S. J., Die Verheißungen des göttlichen Herzens. Festgabe zur Heiligsprechung der seligen Margareta Maria Alacoque. 12° (IV u. 62 S.) Freiburg 1919, Herder. M 1.30.

**Concilium Tridentinum** VIII s. *Ehses.*

**Corpus catholicorum** s. *Greving.*

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt*

**Dimmler**, Emil, Franz von Assisi. (Führer des Volkes 1. Band. 6.—9. Tausend, 76 S.) M. Gladbach 1919, Volksverein. M 2.40,

— — Mystik. Gedanken über eine Frage der Zeit. (88 S.) Günzburg 1919, Alfons Hug. M 1.50.

**Duhr**, Bernhard S. J., Der Dekalog, die Grundlage der Kultur. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit" 10. Heft, 32 S.) Freiburg 1919, Herder. M —.90.

— — Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen der Zeit", 1. Reihe, 7. Heft, VIII u. 166 S.) Freiburg 1919, Herder. M 8.—.

**Eberle**, Dr. Franz X., Sonn- und Festtagsklänge aus dem Kirchenjahr. 2. u. 3. Aufl. I. II. (VIII u. 396 S., IV u. 352 S.) Freiburg 1919, Herder. M 14.—, geb. M 18.—.

**Eck**, Johannes, Defensio s. *Greving*.

**Edelweiß**. Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. Jährl. K 3.40 (M 2.50); 12 Stück an die gleiche Adresse K 36.— (M 25).

**Egger**, Augustin O. S. B., Das neue Ordensrecht für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden. (Ergänzung des „Kirchenrechtlichen Handbuches für die Genossenschaften mit einfachen Gelübden" von *Peter Bastien O. S. B.*, ins Deutsche übertragen von *Konrad Elfner O. S. B.* IV n. 86 S.) Freiburg 1919. Herder. M 3.—.

**Ehses**, Stephanus. Concilii Tridentini Actorum Pars quinta. (Concilium Tridentinum VIII, 4°, XIV u. 1024 S.) Freiburg 1919, Görresgesellschaft. Herder. M 120.—; M 132.—.

**Fromme's Kalender für den kath. Klerus**. 42. Jahrgang 1920 (VIII u. 288 S.) mit einer Beilage „Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit" von Dr. *Zehentbauer*, Wien. C. Fromme. K 12.15.

**Gnauck-Kuehne**, Elisabeth, Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich. (Mit eingearbeiteter neuer Reichsverfassung u. vollständigem Text derselben. 24.—30. Tausend, 206 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 2.70.

**Grabmann**, Dr. Martin. Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. (Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, XIII. Heft, IV u. 88 S.) Leipzig 1919, Harrassowitz. M 10.—.

— — Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin. (VIII u. 134 S.) Freiburg 1919, Herder. M 4.40.

**Greving**, Dr. Josef, Johannes Eck, Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones (1518). (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. I. Band. 76* u. 96 S.) Münster 1919, Aschendorff. M 9.—, Subskriptionspreis M 7.30.

**Hadorn**, D. W., Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 24. Band. 3./4. Heft. 134 S.) Gütersloh 1919, Bertelsmann. M 4.80 u. 20% Verlagszuschlag.

**Hammenstede**, A., O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis. (Ecclesia orans III. 12° XII u. 90 S.) Freiburg 1919, Herder. M 2.40.

**Heinen,** Anton, Sozialismus—Solidarismus. (68 S.) M. Gladbach 1920, Volksverein. M 1.80.

**Hellinghaus,** Dr. O., Die kirchlichen Hymnen in den Nachbildungen deutscher Dichter. (419 S.) Ebd. M 6.—, Halbl. M 7.20.

**Herdersche Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau. Auswahl-Katalog 1919. Mit einer Einführung zur Geschichte des Hauses Herder und 14 Tafeln (XII u. 368 Sp.) M 2.50.

**Herwegen,** Ildefons O. S. B., Der heilige Benedikt. 2. Aufl. 4° (XII u. 170 S.) Düsseldorf 1919, Schwann.

**Hessen,** Dr. Johannes, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. (Freiburger theologische Studien 23. Heft, X u. 94 S.) Freiburg 1919, Herder. M 6.80.

**Hilbert,** Dr. Gerhard, Ersatz für das Christentum! 2. Auflage (90 S.) Leipzig 1919, Deichert. M 2.50.

**Himmelbauer,** Roman G., Kalender für den kath. Klerus s. Fromme.

**Hoffmann,** Dr. Jakob, Handbuch der Jugendkunde u. Jugenderziehung. (XX u. 410 S.) Freiburg 1919, Herder. M 14.—, geb. M 16.50.

**Jelke,** Dr. Robert, Das Grundproblem der theologischen Ethik. (106 S.) Gütersloh 1919, Bertelsmann. M 4.—, geb. M 4.80.

**Jugendführung.** Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. Düsseldorf 1919, Kommission L. Schwann. Jährl. M 6.—.

**Jugendpflege.** Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela*, München, Leohaus, Pestalozzistr. 1. M 6.—.

**Jugendverein,** Der, Herausg. *C. Mosterts*. Düsseldorf, Kommiss.-Verl. L. Schwann. M 2.50.

**Jugendwacht.** Zeitung für die kathol. Jugend Österreichs. Zweimal monatlich. Wien I, Grashofgasse 3. K 4.80 Jährl.

**Keppler,** Bischof Dr. Paul Wilhelm, Die Armenseelenpredigt, 6. u. 7. Aufl. (VIII u. 210 S.) Freiburg 1919. Herder. M 4.50, kart. M 5.80.

— — Das Problem des Leidens. 8. u. 9. Aufl. 12° (VI u. 100 S.) Freiburg 1919, Herder. M 2.—, geb. M 3.20.

**Kerer,** Franz X., Wendung zur Religion. (VIII u. 80 S.) Regensburg 1919, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Kart. M 2.40.

**Kirmis,** Friedrich, Die Lage der alten Davidstadt und die Mauern des alten Jerusalem. Mit einem Plane. (XXIV u. 224 S.) Breslau 1919, Goerlich. M 15.—.

**Kreuser,** M., Bibelkinder. Jugenderzählungen. Dülmen 1919, Laumann. Brosch. M 6.—, geb. M 10.—.

**Krose,** H. A., S. J., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. 8. Band 1918—1919. (XX u. 478 S.) Freiburg, Herder. Geb. M 16.50.

**Lateranum,** s. *Paschini*.

**Lehmkuhl,** Augustin S. J., Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Ordensleute. I. Band: Advents- und Weihnachtszeit. 3. u. 4. Aufl. von *Kon-*

*rad Kirsch S. J.* 12° (XII u. 444 S. u. 4 S. Merkblatt). Freiburg 1919, Herder. M 7.20, geb, M 9.60.

**Lengle**, Dr. Joseph, Katholische Glaubenslehre für Schule und Selbststudium. (VIII u. 126 S.) Freiburg 1919, Herder. M 4,—, geb. M 5.20.

**Lenhart**, Prof. Georg, Lehrbuch der Geschichte der göttlichen Offenbarung für Lehrer- und Lehrerinnenseminare und höhere Lehranstalten. II. Die neutestamentliche Offenbarung. Mit 12 Bildern. (XVI u. 194 S.) Freiburg 1919, Herder. M 6.70, geb. M 9.—.

**Lutz**, Franz Xav., Ver Sacrum. Fünfminuten-Ansprachen für Sonn- und Feiertage. (XII u. 136 S.) Freiburg 1919, Herder. M 3.20, kart. M 3.80.

**Mädchen-Zeitung, Illustrierte.** Monatsschrift f. Mädchen u. Mädchenvereine pro Jahr (12 H.) K 3.40 (M 2.50); 12 Stück an die gleiche Adresse K 36.— (M 25.—). St. Josef-Vereinshaus, Klagenfurt, Österreich.

**Meffert**, Dr. Franz, Sozialistische Ethik, Kommunismus, Christentum. (169 S.) M. Gladbach 1919, Volksvereinsverlag. M 2.70.

**Meinhold**, Dr. Johannes, Einführung in das Alte Testament. Geschichte, Literatur und Religion Israels. (VIII u. 316 S.) Gießen 1919, Töpelmann. M 10.—, geb. M 12.50.

**Muckermann**, Hermann S. J., Die Erblichkeitsforschung u. die Wiedergeburt von Familie und Volk. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit“ 11. Heft, 24 S.) Freiburg 1919, Herder. M —.90.

**Müller**, Dr. Otto, Der Sozialismus in Deutschland. 1. Teil: Bis zum Erfurter Programm. (134 S.) M. Gladbach 1919, Volksverein. M 2.50.

**Noppel**, Constantin S. J., Der deutsche Rätegedanke u. dessen Durchführung. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit“, 30 S.) Freiburg 1919, Herder. M —.75.

— — Die soziale Revolution. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit“ 12. Heft, 32 S.) Ebd. M —.90.

**Paschini**, Dr. Pio, La „Passio“ delle martiri sabine Vittoria ed Anatolia con introduzione e note. (Lateranum Nr. 1, 77 S.) Roma 1919, Tipografia Pontificia nell istituto Pio IX.

**Pesch**, Tilmannus S. J., Institutiones logicae et ontologicae, Pars II. Ontologia sive metaphysica generalis. Editio 2. a *Carolo Frick S. J.* (Philosophia Lacensis, XVIII u. 444 S,) Freiburg 1919, Herder. M 22.—, geb. M 26.—.

**Pichler**, Wilhelm, Katechesen für die Unterstufe der Volksschule. II. 1 (VI u. 144 S.) Wien 1919, Volksbundverlag. K 11.—.

**Pieper**, Dr. August, Zur staatsbürgerlichen Bildung und politischen Schulung. Mit einem Anhang über kleine Studier- u. Lesezirkel. (78 S.) M. Gladbach 1919, Volksvereinsverlag. M 1.80.

**Restle**, Cyrill O. S. B. Surge et ambula! Comes confessarii, Zusprüche. 12° (VIII u. 78 S.) Freiburg 1919, Herder. Kart. M 2.20.

**Reuter**, Joannis S. J. Neo-Confessarius practice instructus. Textum, quem emendavit et auxit *Augustinus Lehmkuhl S. J.*, tertio edidit *Joannes B. Umberg S. J.* (XII u. 470 S.) Freiburg 1919, Herder. M 14.—, geb. M 16.40.

**Ritter**, Emil, Die Volksbildung im deutschen Aufbau. (93 S.) M. Gladbach 1919, Volksvereinsverlag. M 2.70.

**Rolfes**, Dr. Eugen, Aristoteles Topik neu übersetzt mit einer Einleitung u. erklärenden Anmerkungen versehen. (Der philosophischen Bibliothek Band 12. XVIII u. 227 S.) Leipzig 1919, Felix Meiner. Brosch. M 7.—; geb. M 9.—, und 50% Teuerungszuschlag.

**Sagehomme**, Georg S. J., Der Roman eines Missionärs. Deutsch bearbeitet von *Rudolf Schütz S. J.* Mit Bildschmuck von *Fritz Bergen*. (VIII u. 231 S.) Freiburg 1919, Herder. M 5.80, geb. M 7.80.

**Sailer**, Bischof Joh. Mich., Über den Selbstmord. (VIII u. 64 S.) Freiburg 1919, Herder. Karton. M 2.—.

**Schäfer**, Timotheus O. M. Cap., Das Eherecht nach dem Codex Juris Canonici. 4. u. 5. verb. Aufl. (XII u. 188 S.) Münster 1919, Aschendorff. M 4.80.

**Schauerte**, Dr. Heinrich, Die Bußlehre des Johannes Eck. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 38 u. 39. XX u. 250 S.) Münster 1919, Aschendorff. M 11,90.

**Schmitt**, Dr. Josef, Staat und Kirche. Bürgerlich-rechtliche Beziehungen infolge von Säkularisation. (VIII u. 140 S.) Freiburg 1919, Herder. M 6.—.

**Schulte**, Joh. Chrys. O. M. C., Die Kirche und die Gebildeten. 3. u. 4. neubearb. Aufl. (XVI u. 278 S.) Freiburg 1919, Herder. M 5.20, kart. M 6.40.

**Schulz**, Dr. Alfons, Das erste Buch Samuel. Exegetisches Handbuch zum AT. VIII. Band, 1. Halbband. X u. 418 S.) Münster 1919, Aschendorff. M 11.—, geb. M 13.80; Subskriptionspreis M 9.40, geb. M 12.20.

**Seiter**, Emil C. S. Sp., Die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter. I. Teil: Die Absolutionsvollmachten (IV, 42 u. 2* S.) Knechtsteden 1919, Missionshaus der Väter vom hl. Geist. M 1.25.

**Sickenberger**, J., Korinther- und Römerbriefe (Die hl. Schrift des NT, Lieferung 24/25, Schluß des Werkes, XI, 81—291 S.) Bonn 1919, Haustein. M 3.40 + 10%.

**Sierp**, Heinrich S. J., Demokratie und Weltanschauung. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit“ 7, Heft, 24 S.) Freiburg 1919, Herder. M —.75.

**Solidarismus**, Im Geiste des —; zum Aufbau der neuen Gesellschaft. (40 S.) M. Gladbach 1919, Volksverein. M —.90.

**Spettmann**, Dr. Hieronymus O. F. M., Die Psychologie des Johannes Pecham. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Band XX, Heft 6, XII u. 102 S.) Münster 1919, Aschendorff. M 5.80.

**Stingeder**. Msgr. Franz, Gottes Antwort auf die brennendste aller Lebensfragen. 6 Fastenpredigten über das Geheimnis unserer Auserwählung im Lichte des Kreuzes. 6. u. 7. Aufl. (IV u. 87 S.) Linz a. D. 1919, Preßverein. K 5,—.

**Straubinger**, Dr. Heinrich, Die Religion nnd ihre Grundwahrheiten



in der deutschen Philosophie seit Leibnitz. (XII u. 344 S.) Freiburg 1919, Herder. M 16.—, geb. M 18.40,

**Tillmann,** Dr. Fritz, Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Predigt Jesu. Rektoratsrede. (4°, 17 S.) Düsseldorf 1919. Schwann. M 1.50.

**Turco,** Natale, Il Trattamento „morale" dello Scrupulo e dell' Ossessione morbosa. 1. Band (XII u. 497 S.) Turin 1919, Marietti. Preis für beide Bände Lire 32.50.

**Van den Boom,** Dr. E., Industriefragen. (138 S.) M. Gladbach 1919, Volksverein. M 3.50.

**Väth,** Alfons S. J., Um die Zukunft der deutschen Missionen. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit", 8. Heft 26 S.) Freiburg 1919, Herder. M —.75.

**Vogels,** Heinrich Josef, Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland. (Neutestamentliche Abhandlungen VIII. Band, 1. Heft. VIII u. 151 S.) Münster 1919, Aschendorff. M 7.—.

**Wasmann,** Erich S. J., Haeckels Monismus eine Kulturgefahr. (4. vermehrte Auflage der Schrift „Ernst Haeckels Kulturarbeit" XII u. 112 S.) Freiburg 1919, Herder. M 3,—.

**Watrigant,** P. Henri S. J., Benoit XIV, Benoit XV et les retraites spirituelles. (Collection de la bibliothèque des exercices de saint Ignace. Etudes et documents Nr. 55. 60 S.) Paris 1919, Lethielleux.

**Weber,** Dr. Simon, Das Alte Testament der göttlichen Offenbarung in Auswahl erbauender Texte. Mit 20 Bildern nach Schnorr von Carolsfeld. Kl. 12° (XL u. 524 S.) Freiburg 1919, Herder. M 4.20; geb. M 5.80 u. M 6.20. (Nicht illustriert, steif brosch. M 3.40; geb. M 4.60).

**Worlitschek,** Anton, Der Sinn des Leidens. Vorträge. (IV u. 88 S.) Freiburg 1919, Herder. M 2.80.

**Zehentbauer,** Dr. Fr., Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit s. Fromme.

# Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

**Nr. 163** **1920.** Innsbruck, 20. März 1920

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 20. Dezember 1919:

**Arndt**, Augustin S. J., Die kirchlichen und weltlichen Rechtsbestimmungen für Orden und Kongregationen. Zweite, unter Berücksichtigung des Codex Juris Canonici neu bearbeitete Auflage. 12° (IX u. 211 S.) Paderborn 1919, Schöningh. Geb. M 3.60.**)

**Bernhart**, Joseph, Der Kaplan. 8° (217 S.) München, Musarion-Verlag. Geh. M 6.—; geb. M 8.—.

**Bihlmeyer**, P. Hildebrand O. S. B., Wahre Gottsucher. I. Bändchen, III. Aufl. 12° (X u. 100 S.) Freiburg 1920, Herder. M 3.60; geb. M 5.20.

**Böhmer**, Dr. Gottfried, Petrus Chrysologus als Prediger. In Predigt-Studien herausgegeben von Dr. *Donders* in Münster i. W. u. P. Dr. *Thaddaeus Soiron O. F. M.* in Paderborn. 1. Band. (129 S.) Paderborn 1919, Schöningh. M 6.— u. 20%.

**Bourdaloue**, Ludwig S. J., Adventspredigten, s. *Heller*.

**Bünger**, Dr. Fritz, Beiträge zur Geschichte der Provinzialkapitel und Provinziale des Dominikanerordens. (Vierzehntes Heft der Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland). gr. 8° (VII u. 184 S.) Leipzig 1919, Harrassowitz.

**Creusen** S. J., s. *Vermeersch*.

**Eichmann**, Dr. Eduard, Das Strafrecht des Codex Juris Canonici. gr. 8° (X u. 248 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 7.20.

**Eisele**, Dr. Hans, Bilder aus dem kommunistischen Ungarn. 1.—10. Tausend (131 S.) Innsbruck, 1920, Tyrolia. K 9.80.

**Ettlinger**, Dr. Max, Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. XVII. Jahrgang, 1919/1920. gr. 8° (72 S.) Kempten u. München, Kösel. M 1.50.

**Fey**, M. Klara, Fastenbetrachtungen. 8° (XII u. 258 S.) Freiburg 1920, Herder. M 6.40; geb. M 8.80.

**Friedrich**, Dr. Philipp, Der kath. Caritasverband für Bayern. Sein Werden, Wesen und Wollen auf Grund der Quellen dargestellt. Schriften des kath. Caritasverbandes für Bayern. Erstes Heft. gr. 8° (68 S.) München 1919, Verlag des k. Caritasverbandes f. Bayern. M 2.—.

**Gottesehr.** Zeitschrift für Freunde christlicher Kunst, herausgegeben von Dr. *Andreas Ruppertz*, Köln. Verlag: B. Kühlen in M. Gladbach. 1. Jahrg., 1. Heft, Oktober 1919. Preis für den Jahrg. — sechs Hefte — 12 Mark.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt*

**) Zu den angegebenen Preisen kommen die üblichen Teuerungszuschläge.

**Gutberlet,** Dr. Konstantin, Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche. kl. 8° (181 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. Manz. Geh. M 3.—.

**Hafen,** Dr. iur. can. Josef, Domvikar in Speyer, Die menschliche Gesellschaft. (Vorträge). Heft gr. 8° (68 S.). Landau-Queichheim (Rheinpfalz) 1919. Mit Genehmigung der französischen Zensurbehörde Landau, Pfalz. Verlag des St. Paulusstiftes.

**Heller,** Nikolaus. Adventspredigten von Ludwig Bourdaloue S. J. Deutsche Ausg., III. Aufl. gr. 8° (VIII, 408 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. M 10.—.

**Hermann,** Basilius O. S. B., Theoktista aus Byzanz, die Mutter zweier Heiligen. 12° (VIII u. 114 S.) Freiburg 1919, Herder. Kart. M 4.60.

**Hoh,** Dr. J., Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament. gr. 8° (XII u. 208 S.) Münster i. W. 1919, Aschendorff. M 11.20.

**Hontheim,** J., S. J., Handbuch der katholischen Religion von *W. Wilmers S. J.* V. Aufl. neu herausgegeben. Regensburg 1919, Pustet.

**Hornich,** Dr. Rudolf, Die Schulgemeinschaft. Studentenhefte: Mittelschulfragen-Heft 1/2. Wien 1920, Volksbundverlag. K 1.80 = M 0.90.

**Huppertz,** Dr. Andreas s. Gottesehr.

**Jacobilli,** Ludwig, Die selige Angelina Marsciano, nach dem Italienischen des L. J. herausgegeben von einer Schwester der Ewigen Anbetung. 12° (143 S.) Dülmen i. W. 1919, Laumann.

**Kirch,** Konrad S. J. s. *Lehmkuhl.*

**Kolb,** Viktor S. J., Immanuel Kant, der Bahnbrecher der modernen Zeit. Vorträge für die gebildete Männerwelt. Zweite verbesserte Aufl. (91 S.) Wien 1919, Mayer & Co.

**Kraus,** Oskar, Franz Brentano, zur Kenntnis seines Lebens u. seiner Lehre. 8° (167 S.) München 1919. Geh. M 8.—.

**Kreuser,** M.. Der Freund Christi. Neutestamentliche Charakterbilder für die Männerwelt. 8° (140 S.) Dülmen i. W. 1919, Laumann. Br. M 5.40; geb. M 7.50.

**Laurentius,** Josephus S. J., Conspectus Codicis Juris Canonici. gr. 8° (XVI u. 125 S.) Freiburg 1919, Herder M 10.—.

**Lechtape,** Heinrich, Die Frage der Steuergerechtigkeit. Grundsätzliches zur Finanzreform auf Grund des Solidaritätssystems von *Heinrich Pesch S. J.* 8° (IV u, 34 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.50.

**Lehmkuhl,** Augustin S. J., Der Christ im betrachtenden Gebet, II. Bd. Fasten und Osterzeit. 3. und 4. Aufl. von *Konrad Kirch S. J.* 12° (XII u. 668 S.) Freiburg 1920, Herder. M 12.60; geb. M 16.60.

**Liturgie und Kunst.** Illustrierte Zeitschrift herausgegeben von der Benediktiner-Abtei Michaels-Siegburg. Nr. 1, Jahrg. 1919/20. M. Gladbach, Kühlen. Preis: vier Hefte M 8.—. inkl. Porto M 8.80.

**Mader,** Dr. Johann, Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament. Gr. 8°. III. Aufl. (VIII u. 160 S.) Münster i. W., 1919, Aschendorff. M 5.20, geb. M 6.20.

**Monismus, Der christliche,** von einem Naturforscher. 12° (XII u. 106 S.) Freiburg 1919, Herder. M 3.20; geb. 4.50.

**Natur und Geisteswelt**, Aus, 690. u. 691. Bändchen, s. *Soden*.

**Nicolussi**, Dr. Johann S. S. S., Die heil. Eucharistie als Opfer. gr. 8°. (IX u. 306 S.) 1919. Verlag des Emmanuel: Bozen, Lindau, Schaan, Buchs. M 7.—.

**Noppel**, Constantin S. J., Deutsche Auswanderung und Auslandsdeutschtum. Flugschriften der „Stimmen der Zeit". 15. Heft. (28 S.) Freiburg 1920, Herder. 90 Pf.

**Oer**, P. Sebastian v., O. S. B., Das Tagebuch meiner Mutter. 12° (VI u. 88 S.) Freiburg 1920, Herder. Kart. M 3.60.

**Ohlmeier**, P. Theophil O. F. M., Lebensrätsel und Lebensaufgabe. kl. 8° (VIII u. 318 S.). 1.—10. Tausend. Hildesheim 1919, Borgmeyer. M 5.50.

**Overmans**, Jakob S. J. Roman, Theater u. Kino im neuen Deutschland. Flugschriften der „Stimmen der Zeit", 14. Heft. (36 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.—.

**Pastor**, Freiherr Ludwig v., Johannes Janssens Briefe. Zwei Bände. 8° (LXXVI u. 778 S.) Freiburg 1920, Herder. M 30.—; geb, M 36.—.

**Pesch**, Heinrich S. J., s. *Lechtape*.

**Predigt-Studien**, s. *Böhmer*.

**Pribilla**, Max S. J., Religionsloser Moralunterricht. Flugschriften der „Stimmen der Zeit". 13. Heft (30 S.) Freiburg 1920, Herder. 90 Pf.

**Sacher**, Dr. Hermann, Der Bürger im Volksstaat. 8° (VIII u. 262 S.) Freiburg 1920, Herder. M 8.—; geb. M 11.—.

**Schlögl**, Dr. Nivard, Der biblische Schöpfungsbericht. Studentenhefte, religionswissenschaftliche Reihe, Heft 7. Wien 1920, Volksbundverlag. K 1.50 = M 0.70.

**Schlöß**, Dr. Heinrich, Einführung in die Psychiatrie. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Aufl. gr. 8° (VIII u. 186 S.) Freiburg 1919, Herder. M 6.50; geb. M 8.50.

**Schlund**, P. Erhard O. F. M., Der Ordensstand und seine Gegner. Mit 11 statistischen Tafeln. gr. 8° (VIII n. 160 S.) Regensburg 1920, Manz. In steifem Umschlag geh. M 6.—.

**Schweizer**, Dr. Josef, Die Nuntien in Prag 1589—1592. Nuntiaturberichte aus Deutschland II. Abteilung, III. Band. gr. 8° (CXXXIII u. 672 S.) Paderborn 1919, Schöningh. M 44.—.

**Sebastiani**, Nikolaus, Summarium theologiae Moralis, IV. Aufl. 24° (658 S.), indisch. Pap., in Leinwand geb. Fr 11.—.

**Sickenberger**, Dr. Joseph, Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament. II. Aufl. 12° (XVI u. 166 S.). Freiburg 1920, Herder. Kart. M 5.60.

**Soden**, H. Freiherr von, Geschichte der christlichen Kirche. I. Die Entstehung der christlichen Kirche. (Aus Natur und Geisteswelt 690. Bändchen, 188 S.) kart. M 2.—, geb. M 2.65. — II. Vom Urchristentum zum Katholizismus (691. Bändchen, 130 S.) kart. M 2.—, geb. M 2.65.

**Turco**, Natalis, Il trattamento „morale" dello Scrupulo e dell' Ossessione morbosa. II. Bd., Punti di vista morali e morali-religiosi da utilizzare nella cura. (473 S.) Turin 1920, Marietti. Das zweibändige Werk Fr 32.50.

**Vermeersch-Creusen** S. J., Summa Novi Juris Canonici Commentariis Aucta. 2. Aufl. (XI u. 224 S.) Mecheln 1919, Dessain.

**Vlaming**, Th. M., Praelectiones Juris Matrimonii. I. Bd., III Aufl. gr. 8° (383 S.) Bussum in Holland 1919, Verlagsgenossenschaft vormals Paul Brand. Geh. Fl 4.75; geb. Fl 6.—.

**Weinmann**, Dr. Karl, Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik. kl. 8° (IX u. 155 S.) Leipzig 1919, Breitkopf & Härtel.

**Wilmers**, W. S. J., Handbuch der kath. Religion, s. *Hontheim*.

**Zech**, Franz, Auf der Wetterwarte der Zeit. (237 S.) Klagenfurt. W. Merkel. Preis mit Teuerungszuschlag br. K 13.20 (M 6.60), in Ganzleinen geb. 19.20 (M 9.90).

**Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie‘**

Nr. 164 **1920.** Innsbruck, 1. Juni 1920.

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 20. März 1920:

**Bockel**, Heinrich, Klerus und Volksmission. Vorträge von *R. Hüfner*, *B. Jacobi*, *M. Kassiepe*, *J. Krause*, *C. Loenartz*, *C. Restle*, *P. Saedler*, *J. Ch. Schulte*, *R. Schulte* und *P. Wehner*. Herausgegeben u. ergänzt von *H. Bockel* (Hirt und Herde. 5. u. 6. Heft). 8° (VIII u. 302 S.) Freiburg 1920, Herder. M 14.—.

**Breit**, Dr. Ernst, s. Frankf. z. Br.

**Breitenstein**, P. Desiderius O. F. M., s. Frankf. z. Br.

**Cheikho**, L. S. J., Le Christianisme et la Litterature chrétienne en Arabie avant l'Islam. II. Teil, 1. Faszikel. Beyrouth 1919, Imprimerie catholique.

**Döller**, Dr. Johann, s. Zschokke.

**Dorsch**, Aemil. S. J., Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. I: De religione revelata. gr. 8° (XIV u. 797 S.) Innsbruck 1916, Fel. Rauch. K 27.—; Vol. II: De ecclesia Christi. gr. 8° (X u. 868 S.). Innsbruck 1914, ebd. K 23.20.

**Exercices** de saint Ignace, Collection de la Bibliothèque des .., Etudes et Documents No. 60, Bibliographie 1914—1919 par le P. *H. Watrigant S. J.* (34 S.); No. 61, 62 Mélanges Watrigant (172 S.). Paris 1920, Lethielleux.

**Feldmann**, Dr. Jos., Italienische Predigten. 12° (456 S.) Paderborn 1918, Bonifacius-Druckerei.

**Feuling**, P. Daniel O. S. B., Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel. Drei Vorträge für Gebildete. (61 S.) Beuron 1920, Verlag der Beuroner Kunstschule.

**Frankfurter zeitgemäße Broschüren**, Herausgegeben von Dr. *Ernst Breit*. Verlag von Beer & Thiemann, Hamm-Westfalen. 1919 Juniheft: Die Musikpflege im neuen Deutschland, von Musikdirektor *Edmund J. Müller*; Juli-August/Doppelheft: Der dauernde Friede, von *Tony Kellen*; Septemberheft: Der Imperialismus, von Dr. *Kl. Löffler*; Oktoberheft: Die Frau und der Sozialismus, von Dr. *Ernst Breit*; Novemberheft: Der Zionismus und die Zukunft des Heiligen Landes, von Dr. *Kl. Löffler*; Dezemberheft: Zum Schulkompromiß von 1919, von *Theodor Rüther*. — 1920 Januarheft: Alkoholismus, Tuberkulose und Geschlechtskrankheiten, von Dr. med. *H. Moeser*; Februarheft: Sozialismus, Christentum und Kirche, von Dr. *Ernst Breit*; Märzheft: Zur Psychologie des Krieges, von Dr. *J. Gotthardt*; Aprilheft: *Brei-*

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt*

**) Zu den angegebenen Preisen kommen die üblichen Teuerungszuschläge.

*tenstein* P. *Desiderius O. F. M.*, Diaspora und Bonifatiusverein. Das Doppelheft Juli-August 1919 zu M 1.50, die übrigen Hefte zu 75 Pf. Dazu Porto 10 Pf.

**Gotthardt,** Dr. J., s. Frankf. z. Br.

**Guardini,** Dr. Romano, Vom Geiste der Liturgie. IV. u. V. Auflage. (Ecclesia orans. Herausgegeben von Dr. Ildefons Herwegen. I. Bändchen). 12° (XVIII u. 100 S.) Freiburg 1920, Herder. M 2.80

**Herwegen,** Dr. Ildefons O. S. B., Liturgische Texte. XI. Taufe und Firmung. kl. 8° (46 S.) Bonn 1920, Marcus & Weber. M 3.—.

**Isenkrahe,** Dr. C., Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. I. Heft. 8° (VIII u. 224 S.) Bonn 1920. Marcus & Weber.

**Kasteren,** Joh. Peter van, S. J., Was Jesus predigte. Deutsche Bearbeitung von Joh. Spendel S. J. 8° (VIII u. 164 S.) Freiburg 1920, Herder. Kart. M 5.80.

**Kellen,** Tony, s. Frankf. z. Br.

**Knöpfler,** Dr. Alois, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Sechste, vermehrte u. verbesserte Aufl. gr. 8° (XXVIII u. 862 S.) Freiburg 1920, Herder. M 30.—; geb. M 36.—.

**Kolb,** Viktor S. J., Aussprüche der Weltweisen des Altertums über Gott, Seele und Unsterblichkeit, gesammelt aus den hisorischen Werken Dr. Otto Willmanns. 8° (44 S.) Wien 1920, Mayer & Comp. M 3.—.

— — Gesammelte Pressereden. 8° (259 S.) Wien 1920, Mayer & Comp. K 7.—.

— — Vorträge über die Redekunst. 8° (62 S.) Wien 1920, Mayer & Comp. M 3.—.

**Krauß,** Alfred, Deutschlands Wiedergeburt. 8° (15 S.) München, J. F. Lehmann. Einzelpreis 60 Pf., ab 10 St. je 50 Pf., ab 100 St. je 35 Pf., ab 1000 St. je 25 Pf.

**Löffler,** Dr. Kl., s. Frankf. z. Br.

**Moeser,** Dr. med. H., s. Frankf. z. Br.

**Müller,** Edmund Josef, s. Frankf. z. Br.

**Pieper,** Dr. August, Von der Arbeiterbewegung zum Arbeiterstande. 8° (85 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. M 4.50.

**Pollen,** John S. J., The English Catolics in the reign of Queen Elizabeth. 8° (VIII u. 387 S.) London 1920, Longmans, Green and Co. Sh. 21.

— — The Institution of the archipriest Blackwell. 8° (X u. 106 S.) London 1916, Longmans, Green and Co. Sh. 5.—.

**Prümmer,** D. M., O. Pr., Manuále iuris ecclesiastici. In usum clericorum praesertim illorum, qui ad ordines religiosos pertinent. 2. Aufl. gr. 8° (LII u. 700 S.) Freiburg 1920, Herder. M 35.—; geb. M 40.—.

**Rivista del Clero Italiano.** Anno I. Fasc. 2. 3. Milano (Corso Venezia 15) 1920.

**Rüther,** Theodor, s. Frankf. z. Br.

**Schlund,** P. Erhard O. F. M., St. Franziskus und sein Orden in der

Heidenmission. 8° (63 S.) Düsseldort 1920, Missionsverwaltung der Franziskaner. M 1.50.

**Seiter,** P. Emil C. S. Sp., Die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter nach Codex J. C. Zweiter Teil. Die Dispensvollmachten. Knechtsteden 1920, Druck und Verlag des Missionshauses.

**Stapper,** Dr. Richard, Grundriß der Liturgik. 8° (VIII u. 216 S.) 2. neubearbeitete Aufl. Münster i. W. 1920, Aschendorff. M 7.20.

**Vogels,** Henr. Jos., Novum testamentum graece. kl. 8° (XV u. 661 S.) Düsseldorf 1920, L. Schwann. Geh. M 20.—, geb. M 24.—.

**Weber,** Dr. Simon, Evangelium und Arbeit. II. Aufl. 8° (VIII u. 364 S.) Freiburg 1920, Herder. M 12.80; geb. M 15.80.

**Weltkonferenz** zur Erwägung von Fragen betreffend Glauben und Kirchenordnung. gr. 8° (35 S.) Separatabdruck aus der „Internationalen kirchlichen Zeitschrift“ in Bern 1919.

**Wilczewski,** St. v., Frühansprachen gehalten im Dom zu Breslau. gr. 8° (96 S.) Breslau 1920, Franz Goerlich. M 4.—.

**Willmann,** Dr. Otto, s. Kolb.

**Wolff,** Odilo O. S. B., Mein Meister Rupertus. Mit 19 Bildern. 8°. (VIII u. 202 S.) Freiburg 1920, Herder. M 6.80; geb. M 8.80.

**Zimmermann,** Otto S. J., Der immergleiche Gott. Das Dasein Gottes. I. Bändchen). 8° (VIII u. 136 S.) Freiburg 1920, Herder. M 5.20; geb. M 7.20.

**Zschokke,** Dr. Hermann, Historia sacra V. T. VII. Aufl. (XVI u. 586 S.) Wien u. Leipzig 1920, Braumüller.

# Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie‘

Nr. 165 **1920.** Innsbruck, 25. Sept. 1920

Bei der Redaktion*) eingelaufen seit 1. Juni 1920:

**Abel**, Otto, Kaiser Karls Leben von *Einhard* übersetzt von Otto A. Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 16. Bd. IV. Aufl. bearbeitet u. erweitert von *Michael Tangl*. 8° (XXII u. 94 S.) Leipzig 1920, Diksche Buchhandlung, Brosch. M 4.—; geb. M 7.— und 80% Teuerungszuschl. des Verlags.

**Adam**, Dr. Karl, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Akademische Antrittsrede. 8° (27 S.) Rottenburg 1920, W. Bader.

**Arens**, Bernard S. J., Das Buch. Zweite u. dritte, verbesserte Aufl. 8° (VIII u. 154 S.) Freiburg 1920, Herder. M 5.20; geb. M 7.20.**)

— — Handbuch der kathol. Missionen. Mit 2 Bildern u. 67 Tabellen. [Missions-Bibliothek.] gr. 8° (XX u. 418 S.) Freiburg 1920, Herder. M 40.—; geb. M 45.—.

**Bartmann**, Bernhard, Paulus als Seelsorger. 8° (122 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 6.— und 40% Zuschlag.

**Beck**, Peter S. J., s. *Lehmen*.

**Benedikt** XV., Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. über die Ausbreitung des katholischen Glaubens auf dem Erdkreis (30. Nov. 1919: „Maximum illud"). Autorisierte Ausgabe. Lateinischer u. deutscher Text. 8° (39 S.) Freiburg 1820, Herder.

**Bergmann**, Paul, Biblisches Leben aus dem Neuen Testament mit Seelenvorgängen. 8° (XVI u. 308 S.) Freiburg 1920, Herder. M 20.80; geb. M 26.—. — Erster Teil: Vom Täufer bis Nikodemus. Mit 1 Bild u. 5 Kärtchen (VIII u. 136 S.) M 9.—; geb. M 11.60. — Zweiter Teil: Von der Samariterin bis Matthäus' Berufung. Mit 1 Textbild u. 2 Kärtchen. (VIII u. 172 S.) M 11.80; geb. M 14.40.

**Bertsche**, Dr. Karl, Königin des Friedens. 12° (140 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. M 9.—.

**Bihlmeyer**, P. Hildebrand O. S. B., Wahre Gottsucher. III. Bändchen. 12° (VIII u. 96 S.) Freiburg 1920, Herder. M 6.20; geb. M 9.50.

**Billot**, Card. Louis S. J., La Parousie. kl. 8° (352 S.) Paris 1920, Gabriel Beauchesne. Fr 9.—.

**Bilz**, D. Jakob, Die Ehe im Lichte der kath. Glaubenslehre [2. Heft von ‚Hirt u. Herde‘, herausgeg. vom erzbischöfl. Missionsinstitut in Freiburg i. B.] II. u. III. Aufl. 8° (IV u. 52 S.) Freiburg 1920, Herder. M 3.30.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt*

**) Zu den angegebenen Preisen kommen die üblichen Teuerungszuschläge.

**Brieß,** Dr. Goetz, Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit *Oswald Spengler*. 8° (VIII u. 112 S.) Freiburg 1920, Herder. M 7.50.

**Buchberger,** Dr. A., Die Kulturarbeit der kathol. Kirche in Bayern. Aufsätze. In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Dr. M. B. 8° (294 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Geb. M 18.–.

**Casel,** Odo, De Philosophorum Graecorum Silentio Mystico. [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von *Ludolf Malten*—Königsberg u. *Otto Weinreich*—Heidelberg. XVI. Bd. 2. Heft.] 8° (188 S.) Gießen 1919, Alfred Töpelmann. M 18.—.

**Castillon** S. J., s. *Matharan.*

**Cathrein,** Viktor S. J., Die christliche Demut. II. u. III. Aufl. 12° (VIII u. 190 S.) Freiburg 1920, Herder. M 8.—; geb. M 10.60.

**Clericus** Wilhelm, Das Buch der Weissagungen. V. verbess. Aufl. 8° (XVI u. 300 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. M 10.80.

**Dausch,** Dr. Petrus, Christus in der modernen sozialen Bewegung. Biblische Zeitfragen. IX. Folge. Heft 5/6. 8° (44 S.) Münster i.W. 1920, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. M 2.20.

**Delitzsch,** Friedrich, Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament klassifiziert. gr. 8° (X u. 166 S.) Berlin u. Leipzig 1920, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Walter de Gruyter & Co. M 20.—.

**De Smet,** Aloysius, De Sponsalibus et Matrimonio tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac juridico-civilis. Tomus I. Editio tertia. 8° (XL et 420 pag.). Tomus II. Editio tertia. 8° (VIII et 398 pag.). Brugis (Bruges, Belgique) 1920, C. Beyaert. Fr 30.—.

**Diekamp,** Dr. Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. III. Bd. Von den Sakramenten u. den letzten Dingen Zweite neubearb. Aufl. 8° (VIII u. 448 S.) Münster i. W. 1920 Aschendorff. M 21.—; geb. M 25.—,

**Dimmler,** Emil, Buch der Weisheit übersetzt, eingeleitet und erklärt von —. kl. 8° (173 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag., M 10.—.

**Disler,** Dr. Walter, An der Schwelle der Ewigkeit. Erwägungen u. Gebetsandachten verfaßt von R. P. S. M., übersetzt und neubearbeitet von Dr. Walter D. 12° (XI u. 346 S.) Freiburg (Schweiz) 1920, Canisius-Verlag (Marienheim). Fr 2.50; für Deutschland u. Österreich M 5.—.

**Dölger,** Dr. Franz Joseph, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Liturgiegesch. Forschungen herausgeg. von Dr. *Fr. Jos. Dölger.* Heft 4/5. gr. 8° (X u. 342 S.) Münster i. W. 1920, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. M 25.—.

**Döller,** Dr. Johannes, Das Weib im Alten Testament. Bibl. Zeitfragen IX. Folge, Heft 7/9. 8° (83 S.) Münster i. W. 1920, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. M 3.30.

**Donders,** Dr. Adolf, s. *Krotz.*

**Duhr,** Bernhard S. J., Großstadt-Elend und Rettung der Elendesten. [19. Heft der Flugschriften der ‚Stimmen der Zeit']. 3° (32 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.60.

**Eberl**, Hartmann O. S. B., Im Klostergarten (Bücher für Seelenkultur.) 12° (VIII u. 100 S.) Freiburg 1920, Herder. M 3.80; geb. M 5.—.

**Edelweiß.** Illustrierte Monatsschrift für Jünglinge. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus. Jährl. K 5.—; 12 Stück an die gleiche Anschrift K 54.—.

**Endres**, Jos. Ant., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 8° (17 S.) Kempten-München-Coblenz 1920, Jos. Kösel. M 1.80.

**Esser**, Franz Xaver S. J., Der stille Klausner im Tabernakel. 1.—4. Tausend. 12° (VIII u. 172 S.) Freiburg 1920, Herder. M 6.—; geb. M 8.50.

**Faustmann**, Karl, Aus tiefem Brunnen. Mit einem Beitrag von Dr. *J. B. Seidenberger* 12° (XVIII u. 316 S.) Freiburg 1920, Herder. M 9.50; kart. M 12.—.

**Faßbender**, Martin, Wollen eine königliche Kunst [13.—16. verbess. Aufl.] 8° (VIII u. 276 S.) Freiburg 1920, Herder. M 12.50; geb. M 15.50.

**Fernandez**, A. S. J., La critica reciente y el Pentateuco. Separatabdruck aus Biblica [vol. 1 (1920) 15. april. p. 173—210]. 8° (40 S.) Roma 1920, Pontif. Instituto Biblico.

**Förster**, Fr. W., Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland. 8° (262 S.) Stuttgart 1920, Verlag „Friede durch Recht", M 23.—, geb. M 28.—.

**Frankfurter Zeitgemäße Broschüren**, herausgegeben von Dr. *Ernst Breit.* Verlag von Breer & Thiemann, Hamm-Westfalen 1920. Mai-Juniheft: Dr. *J. Gotthart*, Katholische Lebenswerte in moderner Beleuchtung. M 1.50, dazu Porto 10 Pf.

**Garribou-Lagrange** O. Pr., Dieu. Son Existence et sa Nature. III. Aufl. 8° (872 S.) Paris 1920, Gabriel Beauchesne.

**Gillmann**, Dr. Franz, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments. 8° (235 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 20.— und 40% Zuschlag.

**Gonthier**, Charles, Marie et le Dogme. kl. 8° (75 S.) Paris 1920, Gabriel Beauchesne. Fr 3.50; franko Fr. 4.—.

**Gutberlet**, Dr. Konstantin, Der erste Buch der Machabäer übersetzt u. erklärt. gr. 8° (VI u. 262 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff'sche Verlagshandlung. M 30.—.

**Haase**, Dr. Felix, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa (X. Band, 4. Heft der Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, herausgegeben von Dr. *Drerup*, Dr. *Grimme* und Dr. *Kirsch*). 8° (123 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 14,— und 40% Zuschlag.

**Heilmann**, Dr. Alfons, Seelenbuch der Gottesfreunde [I. Band von ‚Bücher der Einkehr' herausg. von Dr. *Alfons Heilmann.*] 12° (VIII u. 360 S.) Freiburg 1920, Herder. M 18.60; geb. M 22.60.

**Heinen**, A., Unpolitische Randbemerkungen zur Schulfrage. 8° (72 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag. M 3.—.

**Henze**, Klemens Maria C. SS. R., s. *Jansen.*

**Hessen**, Dr. theol. et phil. Johannes, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus. 8° (60 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 4.50 und 40% Zuschlag.

**Hetzenauer**, P. Michael O. M. Cap., De recognitione principiorum criticae textus Novi Testamenti secundum Adolfum de Harnack. Aus „Lateranum", Publicazioni del Pont. Seminario Romano Maggiore, N. 2. Roma 1920, Pont. Seminario Romano Maggiore. L 2.25.

**Hoffmann**, Dr. Jakob, Der katholische Akademiker und die neue Zeit. Geleitbrief für Studierende zur Fahrt an die Hochschule. kl. 8° (VIII u. 118 S.) Freiburg 1920, Herder. M 4.40; geb. M 6.60.

**Hompel**, Max ten, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. [Freiburger theologische Studien herausgegeben von Dr. *Gottfried Hoberg*. 24. Heft.] gr. 8° (XII u. 230 S.) Freiburg 1920, Herder. M 18.—.

**Honnef**, Dr. Johannes, Die soziale Predigt. (Predigt-Studien herausgegeben von Dr. *Donders* und P. Dr. *Soiron*.) 8° (55 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 2.— und 40% Zuschlag.

**Huby**, P. Vincent S. J. (1681), Traité de la Retraite. Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace Nr. 63. Herausgeg. von *H. Watrigant S. J.* 8° (76 S.) Paris 1920, P. Lethielleux.

**Hugger**, Viktor S. J., Die Seele der Schularbeit. Flugschriften der „Stimmen der Zeit". 16. Heft. 8° (18 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.—.

**Imle**. Dr. Fanny, Die Frau in der Politik. 8° (IV u. 198 S.) Freiburg 1920, Herder. M 8.20; geb. M 11.60.

**Jansen**, P. Joseph O. M. J., Ordensrecht. II. umgearb. Aufl. 8° (XVIII u. 314 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 9.— u. 40% Zuschl.

**Jansen**, Joh. Laurentius C. SS. R., Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander. Nach dem Holländischen bearbeitet von *Clem. Maria Henze C. SS. R.* 12° (XII u. 108 S.) Freiburg 1920, Herder. M 3.80; geb. M 5.60.

**Jugendpflege**. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen kathol. Jugend. Schriftleitung: Dr. *Ludwig Schiela*, München, Leohaus, Pestalozzistr. 1. M 12.—.

**Jugendführung**. Zeitschrift für Jünglingspädagogik u. Jugendpflege. 12 H. M 10.—. Verlag des Verbandes d. kath. Jünglingsvereinigung Düsseldorf. — Im gleichen Verlag das *Korrespondenzblatt f. kath. Jugendpräsides*, das Vorständeblatt *Der Jugendverein*, sowie die Jugendzeitschriften *Die Wacht, Jungwacht, Am Scheidewege, Deutsche Jugendkraft.*

**Kaiser**, Andreas, Was predigt die Pfarrkirche? (Predigtreihe). 8° (109 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 3.— und 40% Zuschl.

**Kattum**, Dr. Franz X., Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura. 8° (196 S.) München-Freising 1920, Dr. F. P. Datterer & Cie. M 18.—.

**Kegel**, Dr. Martin, Die Kultus-Reformation des Josia. 8° (VI u. 127 S.) Leipzig 1919, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung; Erlangen, Dr. Werner Scholl. Brosch. M 9.60.

**Klimsch**, Dr. Robert, Lebt Jesus noch? Ist Jesus Gott? Erscheinungen Jesu, besonders in neuerer Zeit. kl. 8° (217 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. M 6.—.

**König,** Dr. Eduard, Friedrich Delitzsch's „Die große Täuschung" kritisch beleuchtet. 8⁰ (112 S.) Gütersloh 1920, C. Bertelsmann. M 3.50 u. 20% Sort.-Zuschlag.

**Könn,** Joseph, Auf dem Wege zur Ehe [7. u. 8. Heft von ‚Hirt und Herde'. Beiträge zur zeitgemäßen Seelsorge. Herausgegeben vom erzbischöfl. Missionsinstitut in Freiburg i. B.] 8⁰ (VIII u. 236 S.) Freiburg 1920, Herder. M 10.50.

**Kralik,** Richard, Grundriß und Kern der Weltgeschichte. 8⁰ (447 S.) Graz u. Wien 1920, Styria. K 40.—.

**Kreitmaier,** Josef S. J., Der Kampf um die neue Kunst. Flugschriften der „Stimmen der Zeit". 17. Heft. 8⁰ (34 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.50.

**Krotz,** P. Bonaventura O. Pr., Das ewige Licht. Predigten u. Reden herausgeg. von Dr. *Adolf Donders.* 8⁰ (XII u. 420 S.) Freiburg 1920, Herder. M 19.60; geb. M 23.—.

— — Mein Rosenkranz. 12⁰ (VIII u. 80 S.) Freiburg 1920, Herder. M 4.—.

**Lauscher,** Dr. Albert, Die katholische Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn (1818—1918). gr. 8⁰ (82 S.) Düsseldorf 1920, L. Schwann.

**Lehmen,** Alfons S. J., Lehrbuch der Philosophie. II. Bd. I. Teil. Kosmologie. IV. u. V. verbesserte und vermehrte Aufl. herausgegeben von *Peter Beck S. J.* gr. 8⁰ (VIII u. 232 S.) Freiburg 1920, Herder. Brosch. M 14.50.

**Lindner,** Dr. Dominikus, Die gesetzliche Verwandtschaft als Ehehindernis im abendländischen Kirchenrecht des Mittelalters. (Görres-Gesellschaft, Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft. 36. H.) 8⁰ (90 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 4.— u. 40% Zuschl.

**Lippert,** Peter S. J., An den Pforten der Kirche. [20. Heft der Flugschriften der „Stimmen der Zeit"]. 8⁰ (30 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.60.

**Mädchen-Zeitung,** Monatsschrift für Mädchen und Mädchenvereine. Klagenfurt, St. Josef-Vereinshaus Jährl. K 5.—, 12 Stück K 54.—.

**Mäder,** Robert, Die Ganzen. (Schriften der Vereinigung „Glaube und Treue" 2. Heft) 12⁰ (88 S.) München 1920, J. J. Lentner'sche Buchhandlung (E. Stahl) M 2.50 u. 20% Zuschlag.

**Matharan,** M.-M. S. J., Asserta moralia. XIII. umgearb. Aufl. v. *Castillon S. J.* kl. 8⁰ (IX u. 302 S.) Paris 1919, Gabriel Beauchesne. Fr 11.—.

**Mausbach,** Dr. Josef, Katholische Moraltheologie. III. Bd. Spezielle Moral: Der irdische Pflichtenkreis. 8⁰ (IX u. 220 S. Münster i. W. 1920, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. M 9.—.

— — Ausgewählte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. 2. vermehrte Aufl. 8⁰ (VIII u. 116 S.) Münster i. W. 1920, Aschendorff'sche Buchhandlung. M 4.50.

**Meyer** P. Wendelin O. F. M., Die kostbare Perle. Rosenkranz-Gedanken für Priester. 12⁰ (94 S.) Leipzig 1920, Vier-Quellen-Verlag.

**Miller,** Athanasius O. S. B., Die Psalmen. Übersetzt und erklärt. Erste Abteilung: Ps. 1—71. Mit einer Einführung in die Psalmen. [Ecclesia orans. Herausgegeben von Dr. *Ildefons Herwegen.*

IV. Bändchen.] 12° (XII u. 296 S.) Freiburg 1920, Herder. M 11.50; geb. M 15.—.

**Monaco,** Nicolaus S. J., Praelectiones Metaphysicae specialis. Pars I. Cosmologia. 8° (XII, 351 p.) Romae 1920. — Pars II. Psychologia. 8° (XX, 672 p.) Romae 1917. — Pars III. Theologia naturalis. 8° (XI, 468 p.) Romae 1918, Typogr. Pontif. in Instit. Pii IX.

**Muckermann,** Hermann S. J., Neues Leben. Erstes Buch: Der Urgrund unserer Lebensanschauung. 1.—5. Tausend. kl. 8° (X. u. 86 S.) Freiburg 1920, Herder. M 5.60; geb. M 7.60.

— — Kind und Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie. Dritte, bedeutend vermehrte Aufl. I. Teil: Vererbung und Auslese. 8° (XII u. 174 S.) M 8.60; geb. M 10.40. — II. Teil: Gestaltung der Lebenslage. 8° (VIII u. 232 S.) Freiburg 1920, Herder. M. 11.40; geb. M 13.40.

**Neyron,** Gustave S. J., Le gouvernement de l'Église. kl. 8° (VIII u. 346 S.) Paris 1919, Gabriel Beauchesne. Fr 6.—; franco Fr 6.50.

**Nicolussi,** Dr. Johann S. S, S., Das Leben Christi in der heiligen Eucharistie. gr. 8° (VIII u. 199 S.) Lindau, Bozen, Schaan (Lichtenstein) 1920. Verlag Emmanuel. M 10.50.

**Pelster,** Franz S. J., Kritische Studien zum Leben u. zu den Schriften Alberts des Großen. [Ergänzungsheft zu den Stimmen der Zeit. II. Reihe: Forschungen. 4. Heft.] gr. 8° (XVI u. 180 S.) Freiburg 1920, Herder. M 40.—.

**Pesch,** Christian S. J., Unser bester Freund. Erwägungen für den Herz-Jesu-Monat. 12° (VIII u. 324 S.) Freiburg 1920, Herder. M 11.40; geb. M 15.—.

**Posch,** Dr. Andreas, Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont. gr. 8° (XIV u. 130 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 6.— u. 40% Zuschl.

**Pribilla,** Max S. J., Wirkungen und Lehren der Revolution. Flugschriften der „Stimmen der Zeit" 18. Heft. 8° (32 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.50.

**Rauer,** Dr. Max, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar. Neutestamentl. Abhandlungen herausgegeben von Dr. *M. Meinertz,* Münster i. W. VIII. Bd. 2. Heft. 8° (80 S.) Münster i. W. 1920, Aschendorff'sche Verlagsbuchhandl. M 5.—.

**Reatz,** Dr. August, Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii mit Berücksichtigung ihrer angeblichen Beziehung zu J. Firmicus Maternus. [Freiburger theolog. Studien. Herausgegeben von Dr. *Gottfried Hoberg.* 25. Heft] gr. 8°. (VIII u. 154 S.) Freiburg 1920, Herder. M 12.—.

**Reichmann,** Matthias S. J., Konfessionelle Verständigung. [21. Heft der Flugschriften der „Stimmen der Zeit"] 8° (30 S.) Freiburg 1920, Herder. M 1.60.

**Rebholz,** Joseph, s. *Thomas v. Kempen.*

**Rolfes,** Dr. Eugen, Die Philosophie von Thomas von Aquin. kl. 8° (XI u. 220 S.) Leipzig 1920, Felix Meiner. Brosch. M 7.40; geb. M 10.40 u. 150% Zuschlag.

**Roslaniec,** Dr. Franciscus, Sensus genuinus et plenus locutionis „Filius Hominis" a Christo Domino adhibitae. 8° (VIII et 206 p.) Romae 1920, Typis polyglottis Vaticanis.

**Ruville,** Albert von, Die Kreuzzüge (Bücherei der Kultur und Geschichte, herausg. v. *Seb. Hausmann.* Band 5). Bonn u. Leipzig, Kurt Schroeder, 1920. (VII u. 370 S.) M 21.—.

**Schilling,** Dr. Otto, Der kirchliche Eigentumsbegriff. kl. 8° (73 S.) Freiburg 1920, Herder. M 3.—.

**Schmidt.** Wilhelm S. V. D., Der Deutschen Seele Not und Heil. 8° (299 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 10.— u. 40% Zuschlag.

**Schottenloher,** Dr. Karl, Tagebuchaufzeichnungen des Regensburger Weihbischofs Dr. Peter Krafft von 1500—1530. Reformationsgesch. Studien und Texte von † Dr. *Joseph Greving* in Bonn. Heft 37. 8° (VIII u. 71 S.) Münster i. W., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. M 6.—.

**Schulte,** Dr. Franz. Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluß der katholischen Literatur von 1865 bis 1915. Teil I und II. (XIX. Heft der Studien zur Philosophie u. Religion herausgegeben von Dr. *Remigius Stölzle*). 8° (XVI u. 350 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 16.— und 40% Zuschlag.

**Seidenberger,** Dr. J. B., s. *Faustmann.*

**Sloet,** Dr. D. A. W. H., De Ster der Wijzen. 8° (XII u. 128 S.) Bussum 1920, Paul Brand. Geh. Fl 3.25.

**Stammler,** Rudolf, Sozialismus und Christentum. kl. 8° (171 S.) Leipzig 1920, Felix Meixner. Geh. 18.75; geb. M 25.—.

**Steven,** Maria Stanisla O. S. B., Gott und die Wahrheit. Lebensbild der Konvertitin und Benediktiner-Oblatin Agnes Freifrau von Herman. Mit 3 Bildern. 12° (XII u. 132 S.) Freiburg 1920, Herder. M 3.50; geb. M 5.—.

**Stingeder,** Franz, Geschichte der Schriftpredigt. (Predigt-Studien herausgegeben von Dr. *Donders* und P. Dr. *Soiron.* 8° (XVI u. 238 S.) Paderborn 1920, Schöningh. M 12.— u. 40% Zuschlag.

**Tangl,** Michael, Leben des heiligen Bonifazius von *Willibald,* der heiligen Leoba und des Abtes Sturmi. Nach den Ausgaben der Monum. Germ. übersetzt von Michael T. (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 13. Bd.) III. vollständig neubearb. Aufl. 8° (XXIX u. 144 S.) Leipzig 1920, Dyksche Buchhandl. Brosch. M 6.50; geb. M 10.— u. 40% Teuerungszuschlag des Verlages.

**Tangl,** s. *Abel.*

**Thomas v. Kempen,** Das Lilienthal, herausgeg. von *Joseph Rebholz.* 16° (XVI u. 208 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. M 4.—; geb. M 7.—.

**Triller,** Dr. Georg, Seelenleuchte. Gedanken und Grundsätze für das innerliche Leben. 16° (IV u. 168 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. M. 3.—; geb. M 6.—

**Umberg,** Joh. Bapt. S. J„ Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung. gr. 8° (XII u. 218 S.) Freiburg, Hsrder, 1920. M. 30.—; geb. M 35.—.

**Verkade**, Willibrord O. S. B., Die Unruhe zu Gott. Mit einem Bildnis. 8° (264 S.) Freiburg 1920, Herder. Kart. M 5.80,

**Wiener**, Leo, Contributions toward a history of Arabico-gothic Culture. Volume II. 8° (XII u. 400 S.) New-York 1919, The Neale Publishing Company.

— — Contributions toward a history of Arabico-Gothic Culture. III. Bd. 8° (XX u. 328 S.) Philadelpbia 1920, Innes & Sons.

**Wittmann**, Dr. Michael, Die Ethik des Aristoteles. 8° (XX u. 355 S.) Regensburg 1920, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. M 10.—.

**Wolpert**, Leo, Die einzige Seele. 8° (VIII u. 202 S.) Freiburg 1920, Herder. M 7.20; geb. M 9.50.

**Wynen**, Dr. Arthur, Die Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles. [Das Völkerrecht. Herausgegeben von Dr. *Godehard Jos. Ebers*. 8. u. 9. Heft.] 8° (XVI u. 120 S.) Freiburg 1920, Herder. M 8.80,

**Zapletal**, Dr. Vinzenz O. Pr., Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und exegetische Studie. [Biblische Studien. Begründet von Dr. *Otto Bardenhewer*. Fortgeführt von Dr. *Joh. Göttsberger* u. Dr. *Joseph Sickenberger*. XX. Bd. I. Heft]. gr. 8° (VII u. 80 S.) Freiburg 1920, Herder. M 12.—.

# Inhaltsverzeichnis

## Abhandlungen

Seite

*J. B. Wimmer,* De Anima intellectiva ut forma corporis (II) . 1
*Josef Linder,* Das Siegeslied des Moses Ex 15 . . . . . 43
*Franz Hatheyer,* Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 78 222
*Johann B. Stufler,* Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit . . . . . . . . . . . . . 177 321 477
*F. Pelster,* Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquino . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 242 366
*Otto Lutz,* Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie . . . . . . . . . . . . . . . 398 505
*Josef Slipyi,* Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius (I) . . . . . . . . . . . . . . 538

---

## Literaturberichte

### A. Übersichten

Aus der neuesten philosophischen Literatur (Friedrich Klimke) 106
Aus Weltanschauung, Religion und Philosophie (Friedrich Klimke) (I II) . . . . . . . . . . . . . . . 275 421
Zur neueren pädagogischen Literatur (Michael Gatterer) . . 563

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Seite

*A. Steinmann*, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater (Die Hl. Schrift des NT 23) (Urban Holzmeister) . . . 121
*A. W. H. Sloet*, De Tijd van Christus' geboorte (Urban Holzmeister) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 124
*S. Weber*, Das alte Testament der göttlichen Offenbarung in Auswahl (Josef Linder) . . . . . . . . . . . . 127
*F. X. Bauer*, Proklos von Konstantinopel (Josef Stiglmayr). 128
*Joh. Linneborn*, Grundriß des Eherechts nach dem Codex Juris Canonici (Artur Schönegger) . . . . . . . . 132
*R. M. Stadtmüller*, Das neue Ordensrecht (Max Führich) . 135
*Allgeier, Heer, Krebs, Reinhard, Weber, Brettle*, Aus Bibel und Seelsorge (Ferdinand Heinrich Schüth) . . . . . 137
*A. Hammenstede O. S. B.*, Die Liturgie als Erlebnis (F. Hatheyer) 139
*L. Blosius O. S. B.*, Anleitung zum innerlichen Leben (F. Hatheyer) . . . . . . . . . . . . . . . . . 142
*Beissel-Braun*, Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres (F. Klimke) . . . . . . . . . . . . . . . 143
*J. Honnef*, Das Priesterideal des hl. Bernard (F. Klimke) . 144
*M. Müller*, Emmy Giehrl (F. Klimke) . . . . . . . . . . 144
*H. Wilms O. P.*, Religion und Welt (F. Klimke) . . . . 145
*F. Zehentbauer*, Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit (M. Führich) 146
*Johannes Meinhold*, Einführung in das AT (Sammlung Töpelmann, 1. Gruppe, Band 1) (Josef Linder) . . . . . . 290
*Rudolf Knopf*, Einführung in das NT (Sammlung Töpelmann, 1. Gruppe, Band 2) (Urban Holzmeister) . . . . . . 292
*Georg Lenhart*, Die neutestamentliche Offenbarung (Lehrbuch der Geschichte der göttl. Offenbarung, II. Bd.) (Urban Holzmeister) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 297
*Augustin Arndt*, Die kirchlichen und weltlichen Rechtsbestimmungen für Orden u. Kongregationen (Max Führich) 298
*Stanislaus v. Dunin-Borkowski*, Reifendes Leben (Michael Gatterer) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 299
*J. Hafen*, Die menschliche Gesellschaft (Dr. O. Lutz) . . . 301
*J. Hoffmann*, Handbuch der Jugendkunde u. Jugenderziehung (M. Gatterer). . . . . . . . . . . . . . . . . . 302
*Creusen-Vermeersch*, Summa novi Juris Canonici (M. Führich) 302
*C. H. Becker*, Gedanken zur Hochschulreform (M. Gatterer) 303
*E. Dimmler*, Franz v. Assisi (F. Hatheyer) . . . . . . . 303
*Newman*, Gott und die Seele, Maimonat; *Quardini*, Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes (M. Gatterer) . 305
*Aemil. Dorsch*, Institutiones theologiae fund. (Selbstanzeige) 441

Seite

*Joseph Brögger*, Paulus und die Christen von Thessalonich; *Th. Soiron*, In der Leidensschule des Herrn; *Anton Reumont*, Die Kindheit Jesu (Neutestamentliche Predigten. Heft 1—3) (Urban Holzmeister) . . . . . . . . . . . 444
*Andreas Evaristus Mader*, Altchristliche Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa (Studien znr Geschichte u. Kultur des Altertums VIII. Bd. 5. 6. Heft) (Josef Linder) . . . 448
*Fr. W. Foerster*, Christentum und Pädagogik (Michael Gatterer) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 453
*K. J. Friedrich*, Volksfreund Gregory (M. Gatterer) . . . 457
*F. Zach*, Auf der Wetterwarte der Zeit (J. Linder) . . . . 458
Revue d'Ascétique et de Mystique (F. Hatheyer) . . . . . 459
*Emil Dimmler*, Mystik; Wandel im Licht; Der brennende Dornbusch (Franz Hatheyer) . . . . . . . . . . . . 569
*Johann Göttsberger*, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. (Bibl. Zeitfragen 9. 1/2) (Josef Linder) . . . . 573
*Friedrich Kirmis*, Die Lage der Davidstadt und die Mauern des alten Jerusalem (Josef Linder) . . . . . . . . . 576
*Joh. Chr. Schulte*, Die Kirche u. die Gebildeten (Josef Linder) 579
*H. J. Vogels*, Novum Testamentum graece (Urban Holzmeister) 582
*Pölzl-Innitzer*, Matthaeus[3] (Urban Holzmeister) . . . . . 584
*Otto Scheel*, Martin Luther I[2] II[1 2] (Hartmann Grisar) . . . 586
*Heinrich Boehmer*, Luther im Lichte der neueren Forschung (Hartmann Grisar) . . . . . . . . . . . . . . . 594
*Walther Köhler*, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis (H. Grisar) 597
*Hans Rost*, Die kath. Kirche nach den Zeugnissen von Nichtkatholiken (Hartmann Grisar). . . . . . . . . . . 602
*O. Hellinghaus*, Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten. V.: Beethoven (Michael Gatterer) . . . . . . . . . 603
Deutsche Mystiker. IV. Tauler, V. Frauenmystik (Bibl. Kösel) (Fr. Hatheyer) . . . . . . . . . . . . . . . . . 605
*M. Hetzenauer*, De recognitione principiorum criticae textus (U. Holzmeister) . . . . . . . . . . . . . . . . 605
*J. Sickenberger*, Anleitung ins N. T.[2] (U. Holzmeister) . . 607
*G. J. Evers*, Die Verfassung des Deutschen Reiches (J. Biederlack) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 607
*A. Lehmkuhl—K. Kirch*, Der Christ im betrachtenden Gebete (M. Gatterer) . . . . . . . . . . . . . . . . 608
*B. Bauer*, Ich bin der Weinstock (M. Gatterer) . . . . . 608

---

# Analekten

Über die „ursprüngliche“ Form von Matth 16,18 f (C. A. Kneller)
P. Heinrich Roth S. J. von Dillingen, der erste deutsche Sanskritist (Jos. Linder) . . . . . . . . . . . . . 169
„Der Hohepriester jenes Jahres“ Joh 11,49.51; 18,13 (Urban Holzmeister) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 306
Kants „Urteilskraft“ und die „Denkkraft“ bei Thomas von Aquin (Andreas Inauen) . . . . . . . . . . . . . 312
Zur Geschichte der englischen Blutzeugen des 16. Jahrhunderts (C. A. Kneller) . . . . . . . . . . . . . . . 460
*W. Wilbrands* Vorwürfe gegen die neutestamentliche Bibelforschung (U. Holzmeister) . . . . . . . . . . . . 609

# Kleine Mitteilungen

Drei neue theologische Zeitschriften . . . . . . . . . . 176
Lackenbacher-Stiftung . . . . . . . . . . . . . . . . . 319
Zwei neue Zeitschriften . . . . . . . . . . . . . . . 320
Das Generalregister 1916—1920 . . . . . . . . . . . . 476
Zum Falle Foerster-Kiefl . . . . . . . . . . . . . . . 630

**Register** zu diesem Jahrgang . . . . . . . . . . . . 631

**Literarischer Anzeiger** Nr. 162—165 . . . 1* 7* 11* 15*

# Zeitschrift

für

# katholische Theologie

IV. Quartalheft 1920

Inhalt.

**Abhandlungen.** Joh. B. Stufler, Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit (III) . . . . S. 477

Otto Lutz, Über die Wirkungen und die Notwendigkeit der hl. Eucharistie (II) . . . . . . . . . S. 505

Josef Slipyi, Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios (I) . . . . . . . . . . S. 538

**Literaturberichte.** A. Übersichten . . . . . . . . . S. 563

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen . . . . S. 569

**Analekten** . . . . . . . . . . . . . . . . . . S. 609

**Kleine Mitteilungen** . . . . . . . . . . . . . . . S. 630

**Register** zu diesem Jahrgang . . . . . . . . . . . S. 631

**Literarischer Anzeiger** Nr. 165 . . . . . . . . . . S. 15*

(Über Literaturberichte, Analekten, kleine Mitteilungen ausführlich Seite 2 des Umschlages.)




Innsbruck
Druck und Verlag von Felizian Rauch
1920

XLIV. Band. 4. Heft.

## Literaturberichte

### A. *Übersichten.*

Seite

Zur neueren pädagogischen Literatur (Michael Gatterer) . . 563


### B. *Rezensionen und kürzere Anzeigen*

*Emil Dimmler,* Mystik; Wandel im Licht; Der brennende Dornbusch (Franz Hatheyer) . . . . . . . . . . . . . 569
*Johann Göttsberger,* Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. (Bibl. Zeitfragen 9, 1/2) (Josef Linder) . . . . . 573
*Friedrich Kirmis,* Die Lage der Davidstadt und die Mauern des alten Jerusalem (Josef Linder) . . . . . . . . . . . 576
*Joh. Chr. Schulte,* Die Kirche u. die Gebildeten (Josef Linder) 579
*H. J. Vogels,* Novum Testamentum graece (Urban Holzmeister) 582
*Pölzl-Innitzer,* Matthaeus[3] (Urban Holzmeister . . . . . 584
*Otto Scheel,* Martin Luther I[2] II[1 2] (Hartmann Grisar) . . . 586
*Heinrich Boehmer,* Luther im Lichte der neueren Forschung (Hartmann Grisar) . . . . . . . . . . . . . . . 594
*Walther Köhler,* Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis (H. Grisar) . 597
*Hans Rost,* Die kath. Kirche nach den Zeugnissen von Nichtkatholiken (Hartmann Grisar) . . . . . . . . . . . 602
*O. Hellinghaus,* Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten. V. Beethoven (Michael Gatterer) . . . . . . . . . . . . 603

---

Deutsche Mystiker. IV. Tauler, V. Frauenmystik (Bibl. Kösel) (Fr. Hatheyer) . . . . . . . . . . . . . . . . . . 605
*M. Hetzenauer,* De recognitione principiorum criticae textus (U. Holzmeister) . . . . . . . . . . . . . . . . 605
*J. Sickenberger,* Einleitung ins N. T.[2] (U. Holzmeister) . . . 607
*G. J. Ebers,* Die Verfassung des Deutschen Reiches (J. Biederlack) 607
*A. Lehmkuhl—K. Kirch,* Der Christ im betrachtenden Gebete (M. Gatterer) . . . . . . . . . . . . . . . . . . 608
*B. Bauer,* Ich bin der Weinstock (M. Gatterer) . . . . . 608

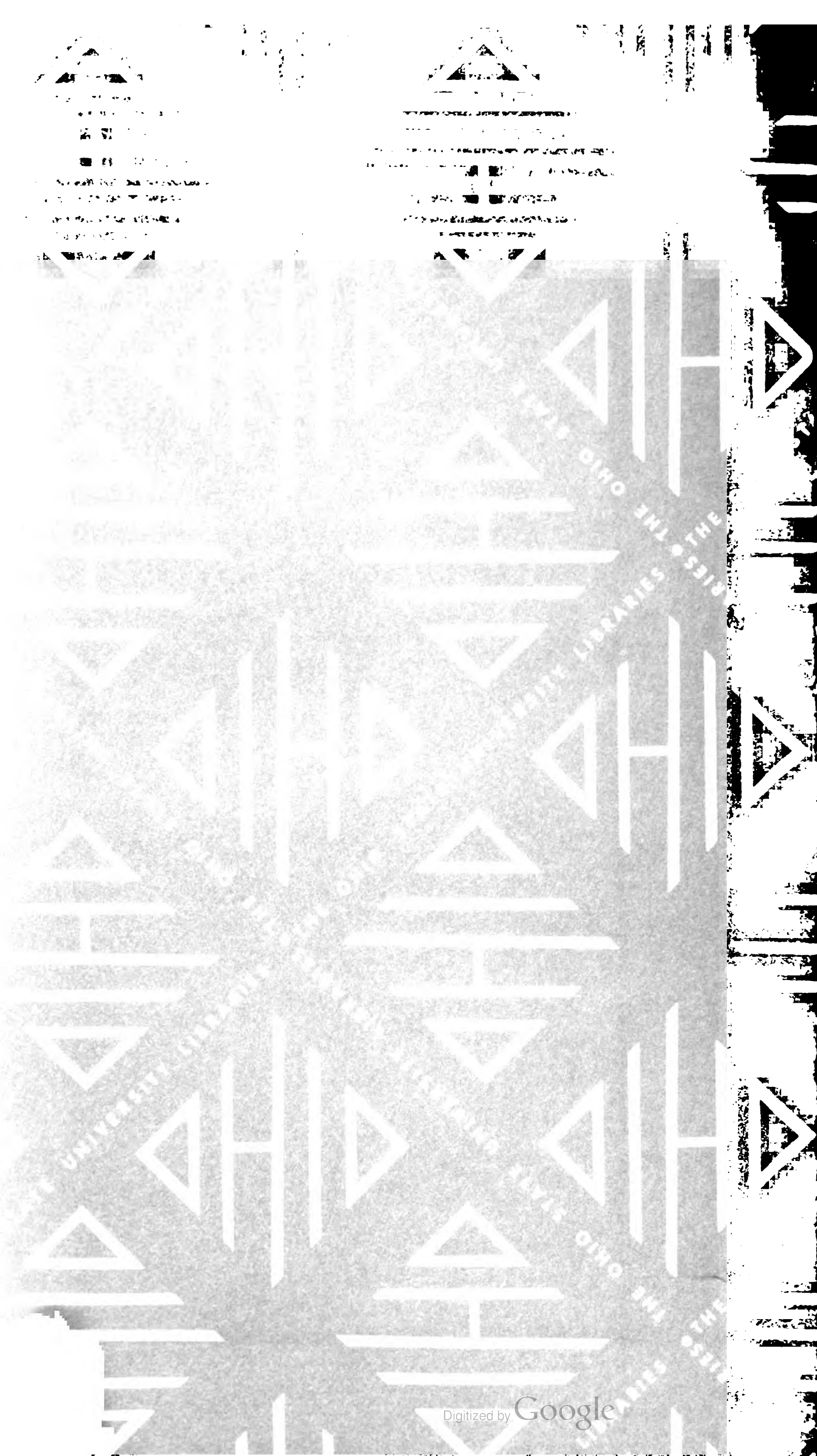

### Analekten

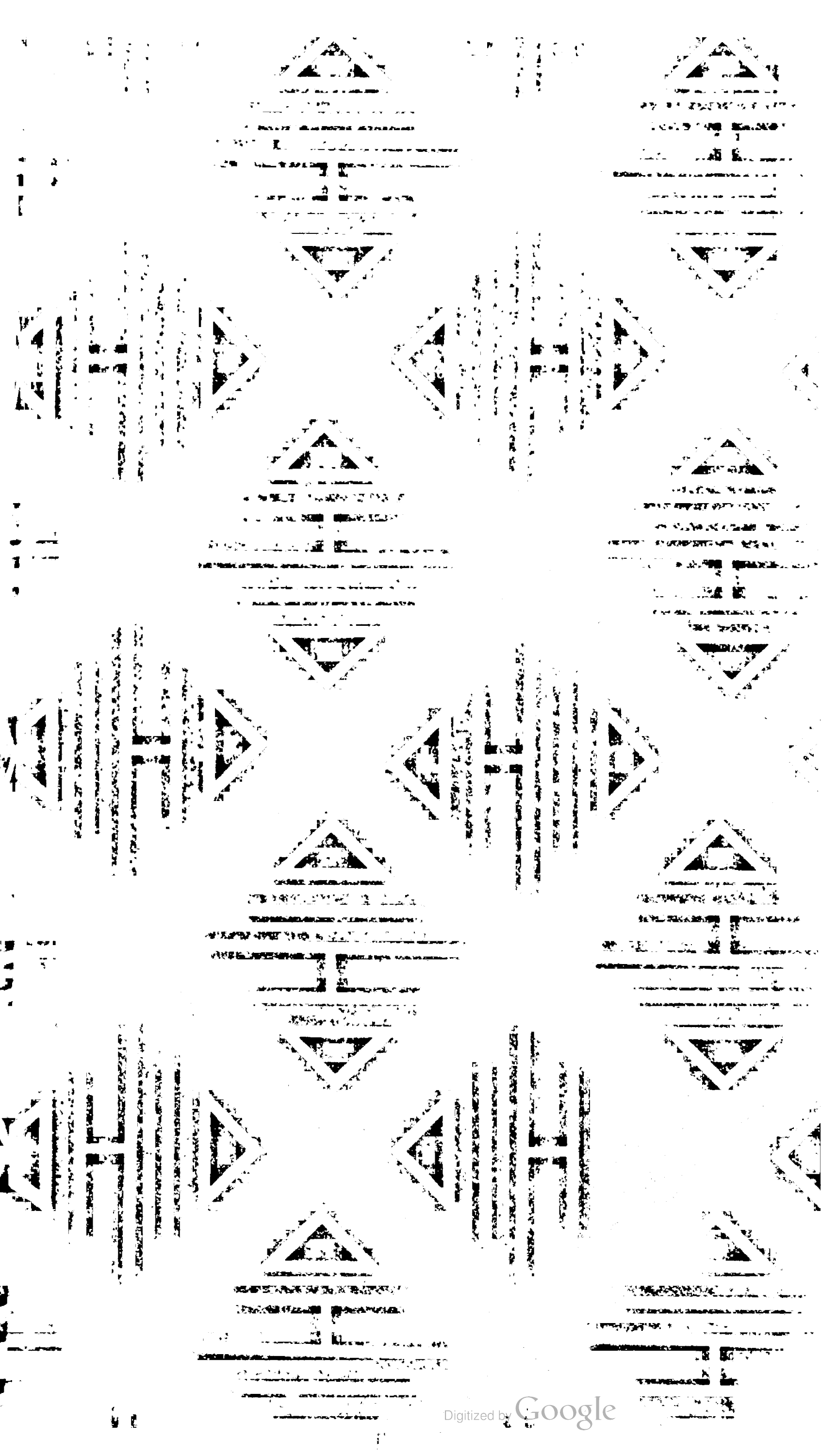
W. Wilbrands Vorwürfe gegen die neutestamentliche Bibelforschung (Urban Holzmeister) . . . . . . . . . . 609


### Kleine Mitteilung

Zum Falle Foerster-Kiefl (M. Gatterer) . . . . . . . . . 630


---


THE OHIO STATE UNIVERSITY LIBRARIES
Digitized by Google





The Ohio State University
3 2435 027029305
ZEITSCHRIFT FUER KATHOLISCHE THEOLO
BX803Z4
001
V44
THE OHIO STATE UNIVERSITY BOOK DEPOSITORY
D AISLE SECT SHLF SIDE POS ITEM C
8 04 30 03 8 05 011 0